

ANA LUCIA ARAUJO

**MÉMOIRES DE L'ESCLAVAGE ET DE LA TRAITE
DES ESCLAVES DANS L'ATLANTIQUE SUD :
ENJEUX DE LA PATRIMONIALISATION AU
BRÉSIL ET AU BÉNIN**

TOME I

Thèse présentée
à la Faculté des études supérieures de l'Université Laval
dans le cadre du programme de doctorat en Histoire
pour l'obtention du grade de Philosophiae Doctore (Ph.D.)

DÉPARTEMENT D'HISTOIRE
FACULTÉ DES LETTRES
UNIVERSITÉ LAVAL
QUÉBEC

2007

VISIT...

LANZAROTE
Caliente.COM

RÉSUMÉ

Cette thèse examine la construction des mémoires de l'esclavage dans l'espace atlantique partagé par le Brésil et la République du Bénin. En examinant les échanges réciproques entre le Bénin et Bahia et en considérant l'Océan atlantique comme un espace partagé, la thèse examine comment le rapport à ce passé commun de la traite atlantique des esclaves se construit et se renouvelle aujourd'hui. Elle examine les modalités de manifestation de la mémoire de l'esclavage et de la traite des esclaves par le biais d'un phénomène relativement récent de revendication, de reconnaissance et de patrimonialisation. Au Brésil, ce phénomène se traduit par l'affirmation culturelle des Afro-Brésiliens, qui revendiquent la fin des inégalités sociales et économiques présentes. Au Bénin, il se manifeste par la mise en valeur du patrimoine, le développement de nouvelles formes de tourisme culturel ainsi que la mise en place de musées et de commémorations. Ce phénomène de patrimonialisation de la traite des esclaves et de l'esclavage contribue à la réinvention de l'Afrique au Brésil et du Brésil en Afrique. Il aide à construire l'Atlantique Sud dans les discours et dans les imaginaires comme un espace autonome d'« africanité » où la rupture devient continuité.

ABSTRACT

This thesis examines the construction of the memories of slavery in the Atlantic space shared by Brazil and the Republic of the Benin. By examining the reciprocal exchanges between Benin and Bahia and by considering the Atlantic Ocean as a shared space, the thesis investigates how the relation to this common past of the Atlantic slave trade is built and renewed today. It examines the ways the memory of slavery and slave trade appear through a relatively recent phenomenon of claim, recognition and patrimonialization. In Brazil this phenomenon results in the cultural assertion of the Afro-Brazilians, who claim the end of the present social and economic inequalities. In Benin, it appears by the development of the heritage and new forms of cultural tourism as well as the creation of museums and commemorations. This phenomenon of patrimonialization of the slave trade and slavery contributes to the reinvention of Africa in Brazil and of Brazil in Africa. It helps to build the South Atlantic in the speeches and the imaginary as an autonomous space of « africanity » where the rupture becomes continuity.

AVANT-PROPOS

Cette thèse a pu voir le jour grâce au soutien financier de la Chaire de recherche du Canada en histoire comparée de la mémoire, du Département d'histoire (Fonds de soutien à la réussite des étudiants inscrits au doctorat), du CELAT (Centre interuniversitaire d'études sur les lettres, les arts et les traditions) et du FQRSC (Fonds québécois de la recherche sur la société et la culture). Je tiens à remercier également le Bureau international de l'Université Laval ainsi que la Faculté des lettres (Fonds d'enseignement et de la recherche) pour l'aide financière qui m'a été accordée pour la réalisation de mon enquête de terrain en République du Bénin.

Je remercie Alain Godonou et Gérard Tognimassou ainsi que toute l'équipe de l'École du Patrimoine Africain (Porto Novo, Bénin), notamment Victoire Adegbedi, Ibrahim Guelignlan, Adéchina Lawal Alaofé, François Godonou et Bernardin, qui m'ont accueillie chaleureusement et qui m'ont fait bénéficier de la structure de l'institution et de leur expertise pour réaliser ce projet de recherche. Je tiens à remercier également mes informateurs: Mme Francisca Patterson, M. Achille Patterson, Léon Leopoldo de Medeiros, Aristide Medeiros, Mito Honoré Feliciano Julião de Souza (Chacha VIII), M. David de Souza, Christian de Souza, Françoise de Souza, Christiane de Souza, le professeur Emile-Désiré Olougoudou, Léopold David Gnahoui, Alfred Vieyra, Mme Jacqueline Aboul, Mme Renée Sadeler, M. Alfred Vieyra, M. Crinot Pereira et Urbain-Karim-Elisio da Silva. Je remercie Jacques Vieyra et Honorine Hounsinou pour m'avoir aidée à contacter des membres de leur famille et de leur entourage. Je remercie le professeur Félix Iroko (Université Nationale du Bénin) pour les échanges fructueux que nous avons eus. Tous mes remerciements vont également au personnel des Archives Nationales du Bénin. Je tiens aussi à exprimer mes plus sincères remerciements au professeur Elisée Soummoni

(IBERDA, Université Nationale du Bénin) pour son aide au cours de mon séjour au Bénin. De même, je souhaite vivement remercier le professeur Paulin Hontondji pour m'avoir accueillie dans son séminaire au Centre Africain des Hautes Études à Porto Novo.

Mes remerciements vont à Francine Saillant (Université Laval) et Myriam Cottias (CNRS-Centre National des Recherches sur les esclavages) pour avoir accepté de participer au jury de cette thèse. Je tiens à remercier mon codirecteur de thèse Jean-Paul Colleyn (École des Hautes Études en Sciences Sociales) pour son orientation, pour sa lecture critique du manuscrit de la thèse et pour ses conseils judicieux. Mes remerciements sincères vont également à Paul E. Lovejoy (Tubman Institute, York University) pour avoir participé activement aux différentes étapes de mon travail de recherche et pour m'avoir fait bénéficier de son prestigieux et dynamique milieu de recherche.

Je tiens à remercier chaleureusement mon directeur de thèse Bogumil Jewsiewicki, qui a non seulement accepté d'entreprendre avec moi une seconde démarche doctorale et a appuyé financièrement mes activités au cours des trois dernières années, mais qui m'a aussi permis de participer activement aux activités de sa Chaire de recherche. Les travaux de Bogumil Jewsiewicki m'ont beaucoup inspirée et m'ont aidé à porter un nouveau regard sur mes recherches. Sans ses conseils, son point de vue critique et son dynamisme, cette thèse n'aurait pas pu voir le jour.

Enfin, je remercie Marc Vallières et Johanne Gagné de l'Université Laval et Roussin Rossev de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales pour la diligence avec laquelle mon dossier fut traité pendant les différentes étapes administratives de cette démarche doctorale. Mes remerciements vont aussi au personnel du Département d'histoire, Hélène Dionne, Elise Lapalme, Clara Marceau et Marthe Richard. Je remercie vivement Gervais Carpin du Centre interuniversitaire d'études sur les lettres, les arts et les traditions qui m'a aidée tout au long de cette démarche ainsi que Johanne Gagnon pour sa grande efficacité dans le traitement des bourses et des contrats que j'ai reçus.

TABLE DES MATIÈRES

LISTE DES TABLEAUX ET DES ILLUSTRATIONS	iii
INTRODUCTION	1
PARTIE I - HISTOIRE ET MÉMOIRE	29
CHAPITRE 1 - IMPACTS DE L'ESCLAVAGE ET DE LA TRAITE	
ATLANTIQUE DES ESCLAVES	30
1.1 La « danse des chiffres » et l'impact démographique	31
1.2 Historiographies	38
1.2.1 Historiographie en langue anglaise	40
1.2.2 Historiographie en langue française	47
1.2.3 Historiographie en langue portugaise	54
1.3. Histoire et mémoire de l'esclavage	64
CHAPITRE 2 - MÉMOIRES DE L'ESCLAVAGE DANS	
LE MONDE ATLANTIQUE	66
2.1 L'émergence de la vague mémorielle	67
2.1.1 De la ségrégation aux droits civils	69
2.2 De Gorée à Liverpool : lieux de repentance	74
2.2.1 We are deeply sorry	80
2.3 Réparer les torts du passé	87
2.4 Affirmation culturelle et commémorations	95
2.4.1 Légiférer sur la mémoire	100
2.5 Mémoire de l'esclavage : discours communs, discours opposés	105
PARTIE II - MÉMOIRES DE L'ESCLAVAGE ET DE LA TRAITE ATLANTIQUE	107
CHAPITRE 3 - DU BRÉSIL À L'ANCIEN DAHOMEY :	
LA CONSTRUCTION DE LA COMMUNAUTÉ AGUDA	108
3.1 Traite des esclaves brésilienne et expansion portugaise en Afrique	109
3.2 Esclavage et traite des esclaves au Brésil	112
3.2.1 Échanges et commerce des esclaves entre l'État de Bahia et le Golfe du Bénin	117
3.3 La communauté aguda du Bénin	129
3.4 Brésil-Bénin : mémoires croisées	141
CHAPITRE 4 - LES POLITIQUES DE LA MÉMOIRE DE L'ESCLAVAGE EN	
RÉPUBLIQUE DU BÉNIN	142
4.1 L'éveil de la mémoire dans les années quatre-vingt-dix au Bénin	143
4.2 Patrimoine et développement touristique	146
4.3 Les projets officiels	148
4.3.1 Le projet La Route de l'esclave de l'UNESCO	149
4.3.2 Le 1 ^{er} Festival mondial des arts et des cultures vaudou : Ouidah 92	155

4.4 Ouidah, ville comptoir, ville en renaissance	163
4.5 La Route des esclaves	167
4.5.1 La Place des enchères	171
4.5.2 Le couvent du vodun Dagoun	174
4.5.3 Les monuments symbolisant les rois devenus des divinités du vodun	177
4.5.4 L'arbre de l'oubli	179
4.5.5 Zomachi, le mémorial du repentir	180
4.5.6 Mémorial de Zoungbodji	183
4.5.7 L'arbre du retour	184
4.6 La Porte du non-retour	184
4.7 Le Mémorial du grand jubilé de l'année 2000	186
4.8 La Porte du retour	187
4.9 Mémoire et mise en scène de l'esclavage	188
CHAPITRE 5 - BRÉSIL : DE L'ESCLAVAGE À L'AFFIRMATION CULTURELLE	190
5.1 De l'esclavage à l'abolition	191
5.1.1 Du mythe des trois races à l'éloge du métissage	195
5.2 La lutte contre le racisme	200
5.3 De la participation politique à l'entrée au Parlement	205
5.4 Actions affirmatives	210
5.5 Affirmation ou construction culturelle ?	212
5.6 La construction d'une mémoire atlantique de l'esclavage	222
CHAPITRE 6 - LES DESCENDANTS DES MARCHANDS	
D'ESCLAVES : LA FAMILLE DE SOUZA	224
6.1 L'aïeul Francisco Félix de Souza, le Chacha I	225
6.2 Singbomey	236
6.3 L'actuelle résidence de Chacha VIII	238
6.4 Le mémorial de l'ancienne maison de Chacha I	245
6.4.1 La famille royale d'Abomey chez les de Souza	260
6.4.2 Catholicisme et vodun	270
6.5 Esclavage, mémoire et oubli	276
6.6 Le grand récit de Francisco Félix de Souza	281
CHAPITRE 7 - LES DESCENDANTS DES ESCLAVES « RETOURNÉS »	283
7.1 Être descendant d'esclave au Bénin	284
7.2 La famille Vieyra	286
7.2.1 L'autel des ancêtres de la famille Vieyra	289
7.3 Un arrière-petit-fils d'esclave	293
7.3.1 La prise de conscience par la musique	302
7.3.2 De la collection au musée	308
7.3.3 Le Musée da Silva des arts et de la culture	312

7.4 Mémoire et oubli chez les descendants d'esclaves	331
CONCLUSION	333
BIBLIOGRAPHIE ET SOURCES	339
Sources orales et interviews filmés	339
Événements filmés	339
Sources imprimées	340
Bibliographie	343

LISTE DES TABLEAUX ET DES ILLUSTRATIONS

Tableau I : Population estimée de la ville de Salvador en 1835.

Tableau II : Proportion de la population brésilienne par couleur ou race – 1940-2000.

Figure 1 : Logo du Festival *Ouidah 92*.

Figure 2 : Logo de la fête Glèxwè, Ouidah, 2001.

Figure 3 : Place Chacha, Ouidah; photo : Ana Lucia Araujo, 2005.

Figure 4 : Palais de la famille de Souza, Singbomey, Ouidah; photo : Ana Lucia Araujo, 2005.

Figure 5 : Façade du temple Dagoun, Ouidah; photo : Ana Lucia Araujo, 2005.

Figure 6 : Fresque intérieure du temple *Dagoun*, Ouidah; photo : Ana Lucia Araujo, 2005.

Figure 7 : Fresque intérieure du temple *Dagoun*, Ouidah; photo : Ana Lucia Araujo, 2005.

Figure 8 : Symbole du roi Kpengla, Sculpture de *Ouidah 92*, Cyprien Tokoudagba, Ouidah; photo: Ana Lucia Araujo, 2005.

Figure 9 : Symbole du roi Ganyé Hessou, Sculpture de *Ouidah 92*, Cyprien Tokoudagba, Ouidah; photo : Ana Lucia Araujo, 2005.

Figure 10 : Symbole du roi Glèlè, Sculpture de *Ouidah 92*, Cyprien Tokoudagba, Ouidah; photo : Ana Lucia Araujo, 2005.

Figure 11 : *Dan Aidohuedo*, Sculpture de *Ouidah 92*, Cyprien Tokoudagba, Ouidah; photo : Ana Lucia Araujo, 2005.

Figure 12 : Symbole du roi Akaba ou Adahunzo, Sculpture de *Ouidah 92*, Cyprien Tokoudagba, Ouidah; photo : Ana Lucia Araujo, 2005.

Figure 13 : Symbole du roi Agoli Agbo I, Sculpture de *Ouidah 92*, Cyprien Tokoudagba, Ouidah; photo : Ana Lucia Araujo, 2005.

Figure 14 : Symbole du roi Béhanzin, Sculpture de *Ouidah 92*, Cyprien Tokoudagba, Ouidah; photo : Ana Lucia Araujo, 2005.

Figure 15 : Symbole du roi Ghézo (ou plutôt du roi Adandozan), Sculpture de *Ouidah 92*, Cyprien Tokoudagba, Ouidah; photo : Ana Lucia Araujo, 2005.

Figure 16 : Symbole du roi Agaja, Sculpture de *Ouidah 92*, Cyprien Tokoudagba, Ouidah; photo : Ana Lucia Araujo, 2005.

Figure 17 : L'Arbre de l'oubli, *Ouidah 92*, Dominique Kouas, Ouidah; photo : Ana Lucia Araujo, 2005.

Figure 18 : Mémorial Zomachi, Ouidah; photo : Ana Lucia Araujo, 2005.

Figure 19 : Mémorial Zoungbondji, *Ouidah 92*, Cyprien Tokoudagba, Fortuné Bandeira, Théodore Dakpogan, Calixte Dakpogan, Ouidah; photo : Ana Lucia Araujo, 2005.

Figure 20 : Mémorial Zoungbondji, *Ouidah 92*, Théodore Dakpogan, Calixte Dakpogan Ouidah; photo : Ana Lucia Araujo, 2005.

Figure 21: Mémorial Zoungbondji, *Ouidah 92*, Cyprien Tokoudagba, Ouidah; photo : Ana Lucia Araujo, 2005.

Figure 22 : L'Arbre du retour, *Ouidah 92*, Cyprien Tokoudagba, Ouidah; photo : Ana Lucia Araujo, 2005.

Figure 23 : Heviosso, *Ouidah 92*, Cyprien Tokoudagba, Ouidah ; photo : Ana Lucia Araujo, 2005.

Figure 24 : Porte du non-retour, Ouidah; photo : Ana Lucia Araujo, 2005.

Figure 25 : Porte du non-retour (détail), Ouidah; photo : Ana Lucia Araujo, 2005.

Figure 26 : Porte du non-retour (panneau), Ouidah; photo : Ana Lucia Araujo, 2005.

Figure 27 : Mémorial du grand jubilé de l'année 2000 (intérieur), Ouidah; photo : Ana Lucia Araujo, 2005.

Figure 28 : Mémorial du grand jubilé de l'année 2000 (extérieur), Ouidah; photo : Ana Lucia Araujo, 2005.

Figure 29 : Porte du retour (extérieur), Ouidah; photo : Ana Lucia Araujo, 2005.

Figure 30 : Porte du retour, Ouidah; photo : Ana Lucia Araujo, 2005.

Figure 31: Sculpture, Benjamin Mafort, Façade du Musée de la Porte du retour, Ouidah; photo : Ana Lucia Araujo, 2005.

Figure 32 : Salon de la maison de Honoré Feliciano Julião de Souza (Chacha VIII), Singbomey, Ouidah; photo : Ana Lucia Araujo, 2005.

Figure 33 : Mur du salon de la maison de Honoré Feliciano Julião de Souza (Chacha VIII), Singbomey, Ouidah ; photo : Ana Lucia Araujo, juin 2005.

Figure 34 : Mémorial de Francisco Félix de Souza, Singbomey, Ouidah; photo : Ana Lucia Araujo, juin 2005.

Figure 35 : Entrée du mémorial de Francisco Félix de Souza, Singbomey, Ouidah; photo : Ana Lucia Araujo, juin 2005.

Figure 36 : Portrait de Francisco Félix de Souza, Pierre Verger, *Flux et reflux de la traite des nègres entre le Golfe de Bénin et Bahia de Todos os Santos, du XVII^e au XIX^e siècle*, Paris, Mouton, 1969, p. 24.

Figure 37 : Portrait de Giuseppe Garibaldi, 1866.

Figure 38 : Assemblée de la famille de Souza, Singbomey, Ouidah; photo : Ana Lucia Araujo, 17 juillet 2005.

Figure 39 : Entrée du mémorial de Francisco Félix de Souza, Singbomey, Ouidah; photo : Ana Lucia Araujo, 2005.

Figure 40 : Ruines de la maison de la famille Vieyra, Abomey-Calavi; photo : Ana Lucia Araujo, 2005.

Figure 41 : Autel des ancêtres de la famille Vieyra, Abomey-Calavi ; photo : Ana Lucia Araujo, 2005.

Figure 42 : Salon de la maison de Mme Francisca Patterson, Porto Novo; photo : Ana Lucia Araujo, 2005.

Figure 43 : Aristide Medeiros, avec le portrait de son père Alphonse Medeiros, Porto Novo; photo : Ana Lucia Araujo, 2005.

Figure 44 : Autel des ancêtres de la famille Vieyra, Abomey-Calavi; photo : Ana Lucia Araujo, 2005.

Figure 45 : Autel des ancêtres de la famille Vieyra, Abomey-Calavi; photo : Ana Lucia Araujo, 2005.

Figure 46 : Autel des ancêtres de la famille Vieyra, Abomey-Calavi; photo : Ana Lucia Araujo, 2005.

Figure 47 : Couverture du livre de Urbain-Karim-Elisio da Silva, *Le Code Noir*, Porto Novo, 1999.

Figure 48 : « Feitors corrigeant des nègres », Jean-Baptiste Debret, *Voyage Pittoresque et Historique au Brésil*, Paris, Firmin-Didot Frères, 1834-39, vol. 2, planche 25, p. 83.

Figure 49 : Grande mosquée, Porto Novo, photo : Ana Lucia Araujo, 2005.

Figure 50 : Urbain-Karim-Elisio da Silva, Porto Novo, photo : Ana Lucia Araujo, 2005.

Figure 51 : Façade interne du Musée da Silva, Porto Novo, photo : Ana Lucia Araujo, 2005.

Figure 52 : Disque vinyle, G.V. 26 : *Lamento Esclavo – Son Rumba*, Porto Novo; photo : Ana Lucia Araujo, 2005.

Figure 53 : Urbain-Karim-Elisio da Silva et le vinyl G.V. 26 : *Lamento Esclavo – Son Rumba*; photo : Ana Lucia Araujo, 2005.

Figure 54 : Musée da Silva, Porto Novo; photo : Ana Lucia Araujo, 2005.

Figure 55 : « Masque de fer et collier pour punir des esclaves, Brésil, 1817-1818 » dans Jacques Arago, *Souvenirs d'un aveugle, voyage autour du monde*, Paris, Hortet et Ozanne, 1839, vol. 1, p. 119.

Figure 56 : Façade du Musée da Silva, Porto Novo; photo : Alessandra Brivio, novembre 2006.

Figure 57 : Façade du Musée da Silva, Porto Novo; photo : Alessandra Brivio, novembre 2006.

Figure 58 : Façade du Musée da Silva, Porto Novo; photo : Alessandra Brivio, novembre 2006.

Figure 59 : Musée da Silva, Porto Novo; photo : Ana Lucia Araujo, 2005.

Figure 60 : Auditorium, Musée da Silva, Porto Novo; photo : Ana Lucia Araujo, 2005.

Figure 61 : Auditorium, Musée da Silva, Porto Novo; photo : Ana Lucia Araujo, 2005.

Figure 62 : Auditorium, Musée da Silva, Porto Novo; photo : Ana Lucia Araujo, 2005.

Figure 63 : Auditorium, Musée da Silva, Porto Novo; photo : Ana Lucia Araujo, 2005.

Figure 64 : Statue d'Ignácio Soulé Paraíso, Musée da Silva, Porto Novo; photo : Ana Lucia Araujo, 2005.

Figure 65 : Statue de Honório A. Geo da Silva, Musée da Silva, Porto Novo; photo : Ana Lucia Araujo, 2005.

Figure 66 : Masques anciens de la Bouryan, Musée da Silva, Porto Novo; photo : Ana Lucia Araujo, 2005.

Figure 67 : Musée da Silva, Porto Novo; photo : Ana Lucia Araujo, 2005.

Figure 68 : Musée da Silva, Porto Novo; photo : Ana Lucia Araujo, 2005.

Figure 69 : Musée da Silva, Porto Novo; photo : Ana Lucia Araujo, 2005.

Figure 70 : Musée da Silva, Porto Novo; photo : Ana Lucia Araujo, 2005.

Figure 71 : Musée da Silva, Porto Novo; photo : Ana Lucia Araujo, 2005.

Figure 72 : Musée da Silva, Porto Novo; photo : Ana Lucia Araujo, 2005.

Figure 73 : Musée da Silva, Porto Novo; photo : Ana Lucia Araujo, 2005.

Figure 74 : Musée da Silva, Porto Novo; photo : Ana Lucia Araujo, 2005.

Figure 75 : Musée da Silva, Porto Novo; photo : Ana Lucia Araujo, 2005.

Figure 76 : Peinture murale représentant le *Lavage des escaliers du Bonfim*; Musée da Silva Porto Novo; photo : Ana Lucia Araujo, 2005.

Figure 77 : Peinture murale représentant la procession de Yemanjá; Musée da Silva, Porto Novo; photo : Ana Lucia Araujo, 2005.

Figure 78 : Peinture murale représentant l'hommage à Yemanjá le jour de l'an, Musée da Silva; Porto Novo; photo : Ana Lucia Araujo, 2005.

Figure 79 : Commode Louis XIV, Musée da Silva, Porto Novo; photo : Ana Lucia Araujo, 2005.

Figure 80 : « Vendeuse d'akara à Ouidah, Dahomey », Pierre Verger, *Flux et reflux de la traite des nègres entre le Golfe de Bénin et Bahia de Todos os Santos, du XVII^e au XIX^e siècle*, Paris, Mouton, 1969, fig. 36.

Figure 81 : « Vendeuse d'acarajé à Bahia, Brésil », Pierre Verger, *Flux et reflux de la traite des nègres entre le Golfe de Bénin et Bahia de Todos os Santos, du XVII^e au XIX^e siècle*, Paris, Mouton, 1969, fig. 35.

INTRODUCTION

Notre thèse examine la construction des mémoires de l'esclavage en République du Bénin¹ (Porto Novo, Ouidah et Abomey) et au Brésil, notamment dans l'actuel État de Bahia. Nous cherchons à comprendre comment se présentent et se développent la mémoire de l'esclavage, les enjeux des réparations (financières et symboliques) et le phénomène de patrimonialisation dans ces deux pays étroitement liés par un passé commun associé à l'esclavage et à la traite atlantique des esclaves.

Traditionnellement, la traite des esclaves entre les côtes africaines et brésiliennes se divise, selon les historiens, en plusieurs cycles. Le « cycle de Guinée » a lieu pendant la deuxième moitié du XVI^e siècle et comprend l'arrivée au Brésil des esclaves Ouolofs, Mandingues, Songhais, Mossis, Haoussa et Peuls Kamites²; le « cycle de l'Angola et du Congo » s'étend au cours du XVII^e siècle et amène au Brésil des esclaves « bantous » de l'Afrique équatoriale et centrale; le « cycle de la Côte de Mina » est situé de la moitié du XVIII^e siècle jusqu'en 1775 et il donne origine au cycle de la baie de Bénin, qui a lieu de 1770 jusqu'en 1850, incluant la période de la traite clandestine³. À l'époque du troisième cycle, la traite négrière ne se faisait pas à Bahia selon le système traditionnel des voyages triangulaires. Les marchands brésiliens se rendaient directement dans le Golfe du Bénin pour vendre du tabac en échange d'esclaves. C'est ainsi que s'établissent des liens

¹ Le Bénin faisait partie du royaume du Dahomey qui devient une colonie française de 1892 jusqu'en 1960. En novembre 1975, le pays devient la République populaire du Bénin. En 1994, il est dénommé tout simplement République du Bénin.

² Nous utilisons les dénominations attribués à ces groupes à l'époque de la traite atlantique des esclaves.

³ La traite des esclaves est abolie au Brésil en 1831, mais la traite clandestine se poursuit jusqu'en 1850. Voir Verger, Pierre, *Flux et reflux de la traite des nègres entre le Golfe du Bénin et Bahia de todos os Santos du dix-septième au dix-neuvième siècle*, Paris, Mouton, 1968. p. 7.

privilegiés entre cette zone de la côte et la province (actuel État) de Bahia. La présence des esclaves des groupes yorouba à Bahia explique l'étendue des traits culturels et religieux liés au groupe, dont l'on retrouve les traces dans le culte des orishas (*candomblé*), la langue, la cuisine et même dans la manière de s'habiller. Cette grande concentration d'Africains d'origine yorouba et aussi haoussa à Bahia devint un facteur déterminant pour l'organisation, en 1835, de l'une des plus grandes rébellions d'esclaves et d'affranchis de l'histoire du Brésil, la révolte des Malês. Rébellion violemment réprimée, environ 8 000 Africains furent déportés dans le Golfe du Bénin par le gouvernement bahianais. En arrivant là-bas, ils s'installèrent sur la côte, dans la région entre les actuels Togo et Nigeria⁴, notamment dans les villes d'Agoué, Grand Popo, Ouidah, Porto Novo et Lagos. La présence de ces esclaves « retournés », associée à celle des marchands brésiliens et portugais déjà établis sur place depuis le XVIII^e siècle, favorisa la formation d'une communauté afro-luso-brésilienne, connue aujourd'hui au Bénin comme la communauté « aguda ».

En prenant comme point de départ les échanges réciproques entre le Bénin et Bahia, nous considérons l'Atlantique Sud comme un espace partagé. Cette zone commune fut parfois également qualifiée d'Atlantique noir⁵ puisque la traite et sa mémoire ont façonné cet espace culturel et social. Si nous avons préféré le terme Atlantique Sud, forgé par des chercheurs brésiliens, dont Luiz Felipe de Alencastro⁶ lorsqu'il examina le commerce des esclaves entre l'Angola et le Brésil, au lieu de l'expression Atlantique noir, développée par Paul Gilroy⁷ et reprise par d'autres chercheurs, dont James Lorand Matory⁸ et Livio Sansone⁹, c'est parce que nous considérons que le terme « Atlantique Sud » rend mieux compte de la zone d'échanges que nous étudions. Les échanges entre l'Afrique et le Brésil

⁴ En plus de cette région, on peut trouver un très petit nombre d'anciens esclaves brésiliens dans une zone s'étalant du Sénégal au Cameroun.

⁵ Paul Gilroy, *The Black Atlantic : Modernity and Double Consciousness* Cambridge, Harvard University Press, 1997.

⁶ Luiz Felipe de Alencastro, *O trato dos viventes : formação do Brasil no Atlântico Sul, séculos XVI e XVII*, São Paulo, Companhia das Letras, 2000 et Luiz Felipe de Alencastro, « Le versant brésilien de l'Atlantique-Sud : 1550-1850, *Annales : Histoire, Sciences Sociales*, 61 (2) mars-avril 2006, p. 339-382.

⁷ Paul Gilroy, *The Black Atlantic : Modernity and Double Consciousness*.

⁸ James Lorand Matory, *Black Atlantic Religion: Tradition, Transnationalism in the Afro-Brazilian Candomble*, Princeton and Oxford, Princeton University Press, 2005, p. 267-293.

⁹ Sansone, *Blackness without Ethnicity: constructing race in Brazil*, New York, Palgrave Macmillan, 2003, p. 165-199.

pendant la période de la traite atlantique s'y produisirent de façon autonome, très souvent sans la médiation des marchands européens. À la différence de l'Atlantique Nord, l'intensité et le volume de traite des esclaves, confirmés aujourd'hui par les nouvelles estimations¹⁰, furent nettement plus importants dans l'Atlantique Sud. Il se constitua comme un espace autonome, comme une zone de mixité et d'échanges économiques, sociaux et culturels qui se poursuivent encore aujourd'hui.

À partir de ces assises, l'objectif de notre travail est de comprendre comment le rapport à ce passé commun du commerce atlantique des esclaves se construit et se renouvelle aujourd'hui. Nous cherchons à savoir comment cette mémoire se manifeste de nos jours par le biais d'un phénomène relativement récent de revendication, de reconnaissance et de patrimonialisation, qui se traduit par la mise en valeur du patrimoine lié de loin ou de près à l'esclavage, le développement de nouvelles formes de tourisme culturel ainsi que la mise en place des musées et des commémorations.

Problématique et hypothèses de travail

À la lumière de l'émergence de la vague mémorielle des vingt dernières années et en ayant comme référence les travaux de Pierre Nora, Marc Augé, Paul Ricoeur, François Hartog, Krzysztof Pomian, Henri Rousso, Régine Robin et Maurice Halbwachs, précisons d'abord les notions de mémoire, patrimoine, patrimonialisation et commémoration. Au cours de ce travail et dans le but de nuancer ces notions dans le cadre de l'étude des sociétés comme le Bénin et le Brésil, il est important aussi de comprendre les particularités des types de rapports au passé qui se développent dans ces deux pays.

Le mot « mémoire » est utilisé à une échelle très large pour couvrir un vaste éventail de domaines, dont la psychologie cognitive, en passant par la neurologie jusqu'à l'informatique. Le Littré nous rappelle que la notion de mémoire correspond à la faculté de l'esprit humain de retenir les choses : des sons, des images, des événements. C'est dans

¹⁰ David Eltis, « The Transatlantic Slave Trade : Revised Estimates of the Volume and Direction from the Second Edition of the Cambridge Database of Voyages », communication présentée au 120th Annual Meeting of the American Historical Association, Philadelphia, 6 January, 2006.

cette perspective qu'un historien comme Jacques Le Goff rappelle que la mémoire est la « propriété de conservation de certaines informations, [qui] renvoie d'abord à un ensemble de fonctions psychiques grâce auxquelles l'homme peut actualiser des impressions ou des informations passées qu'il se représente comme passées »¹¹. La mémoire est très souvent associée au souvenir, mais celui-ci n'est que son produit, une impression qui reste dans la mémoire¹². La mémoire peut donc être conçue comme une chronique ou un commentaire, ce qui pourrait la rapprocher de l'une des définitions possibles du mot « histoire » comme le « récit d'une suite d'événements »¹³.

Or, dès l'Antiquité grecque, la ligne qui sépare l'histoire de la mémoire a toujours été difficile à situer, l'écriture de l'histoire elle-même étant, au départ, assise en grande partie sur l'existence du témoin. Comme Hartog l'explique, « le grec ancien a lié voir et savoir, posant comme une évidence que pour savoir, il faut voir, plutôt qu'entendre¹⁴ ». Dans l'Antiquité, l'histoire était vue comme synonyme de récit. Ce trait, comme Le Goff l'a bien montré, a continué toujours de la caractériser :

L'histoire a donc commencé par être un récit, le récit de celui qui peut dire : « j'ai vu, j'ai entendu dire ». Cet aspect de l'histoire-récit, de l'histoire-témoignage n'a jamais cessé d'exister dans le développement de la science historique. Paradoxalement, on assiste aujourd'hui à la critique de ce type d'histoire par désir de substituer l'explication à la narration, mais aussi en même temps à la renaissance de l'histoire-témoignage à travers le « retour de l'événement » (Nora) lié aux nouveaux media, à l'apparition des journalistes parmi les historiens et au développement de « l'histoire immédiate »¹⁵.

Mais pour des historiens comme Le Goff, la mémoire demeure un simple objet ou une source de l'histoire. Sur une échelle hiérarchique, l'histoire correspondrait ainsi à un récit officiel, très souvent consensuel et porteur de vérité, tandis que la mémoire appartiendrait plutôt au terrain de l'imagination, de la fiction, de la construction et, ainsi, se trouve très

¹¹ Jacques Le Goff, *Histoire et mémoire*, Paris, Gallimard, 1988, p. 105.

¹² Marc Augé, *Les Formes de l'oubli*, Paris, Payot, 1998, p. 24.

¹³ Le Goff, *Histoire et mémoire*, p. 180.

¹⁴ François Hartog, « Le témoin et l'historien », communication présentée au XIX^e Congrès International des Sciences Historiques, Oslo, 6 au 13 août 2000, p. 8.

¹⁵ Le Goff, *Histoire et mémoire*, p. 19-20.

proche du mensonge. Dans la perspective de Le Goff, l'historien qui s'intéresse à la mémoire est celui qui utilise d'abord et avant tout l'histoire orale et les images. Il reviendrait alors à l'historien de faire l'équation à partir du va-et-vient entre la « vérité », que l'on retrouve dans les documents écrits conservés dans les archives, et le « mensonge » que l'on retrouve lors de l'étude des témoignages oraux. Dans cette perspective, la mémoire est pour Le Goff une sorte d'archive orale, une représentation du passé, dont il faut se méfier plutôt que de comprendre ses mécanismes.

Mais même si depuis longtemps les notions de mémoire et d'histoire sont associées et parfois confondues, dans le cadre de ce travail, nous essayons de les distinguer clairement. Comme l'a montré Bogumil Jewsiewicki, lorsqu'on recourt à l'histoire, on étudie le passé dans son propre temps. La mémoire, par ailleurs, renvoie à ce rapport au temps. Elle est une propriété qui nous permet de rendre présent l'absent advenu dans un autre temps, elle est donc toujours anachronique¹⁶. La mémoire se construit ainsi en tant que rapport au passé qui s'actualise au temps présent.

L'omniprésence de la mémoire dans le monde contemporain, phénomène abordé par Pierre Nora dans *Les Lieux de mémoire*, se traduit par un intérêt croissant pour tout ce qui est en lien avec le passé. Cette vague mémorielle des vingt dernières années s'inscrit dans le contexte de la période postérieure à la Deuxième Guerre mondiale. Cette période, qui coïncide avec l'expérience audiovisuelle des médias et de la télévision à câble qui introduit la transmission en direct, se caractérise par un nouveau rapport au temps, dominé par le présent. Désormais, il ne suffit plus pour le spectateur de lire un récit, d'entendre un témoignage ou de voir a posteriori la peinture ou la photographie d'un champ de bataille. Il est de plus en plus nécessaire d'avoir la sensation de vivre l'expérience de près, de la voir en temps réel, en partageant les émotions de celui qui a été témoin de l'événement. À partir des années soixante, avec l'arrivée de la télévision, et dans les années quatre-vingt-dix, après l'avènement de l'Internet, le spectateur n'est plus distant et passif: il se trouve

¹⁶ Bogumil Jewsiewicki, « L'actualité de la mémoire et l'émergence du témoin », Séminaire virtuel *Mémoire historiques d'ici et d'ailleurs*, Paris, Maison Suger (MSH), AUF, EHESS et Chaire du Canada en histoire comparée de la mémoire, 10 décembre 2003, conférence sur support numérique : <http://www.anamnesis.fl.ulaval.ca/andromeda/Default.asp?q=m&m=%2FM%E9moires+historiques+d%27ici+et+d%27ailleurs%2FJEWSEWICKI%2C+Bogumil%2E+L%27actualit%E9+de+la+m%E9moire+et+l%27%E9mergence+du+t%E9moin%2Emp3>

soudainement dans différents endroits à la fois, il devient lui aussi un témoin oculaire virtuel des événements. Mais parallèlement au simultanéisme croissant, qui rend tout événement dépassé quelques minutes après sa diffusion par la télévision, il existe de plus en plus une nécessité de préserver le passé, en conservant et en mettant en valeur les patrimoines, par la création des musées, la construction de monuments commémoratifs et la restauration des sites historiques.

Selon Hartog, l'histoire serait marquée par des périodes où les rapports au temps sont remis en question. Même si la notion de régime d'historicité a été élaborée dans le cadre de l'exemple français, ce qui selon Hartog lui-même pourrait poser un certain nombre de problèmes, il serait possible d'étendre sa réflexion à d'autres espaces, puisque chaque société aurait sa façon d'articuler le passé, le présent et le futur. La notion de régime d'historicité devient ainsi un outil, un instrument pour réfléchir sur le contemporain.

Le régime d'historicité « présentiste » se caractérise par l'obsolescence immédiate de tous les événements, autrement dit, par l'omniprésence du présent : d'un côté, la simultanéité, le temps réel et la circulation numérique et, d'un autre côté, l'avalanche des mémoires, des commémorations et des identités. Dans ce contexte, la mémoire n'est plus transmission, elle est de plus en plus une manière de rendre présent un lieu ou un moment de rupture, ce qui entraîne la recherche d'une identité niée, perdue, supprimée¹⁷. La notion de régime d'historicité nous aide ainsi à réfléchir sur cette vague mémorielle et sur la manière dont les sociétés dites occidentales historicisent le temps, elle nous permet de penser comment cette relation avec le temps peut s'appliquer dans les sociétés africaines et sud-américaines, comme le Bénin et le Brésil.

La mise en place des commémorations et la construction des monuments vont de pair avec la vague mémorielle et patrimoniale. Comme le rappelle Hartog, le patrimoine est « la réunion des sémiophores que se donne, à un moment (et pour un moment), une société. Ils traduisent donc le type de rapport qu'une société décide d'entretenir avec le temps. Le patrimoine rend visible, exprime un certain ordre du temps où compte la dimension du

¹⁷ François Hartog, *Régimes d'historicité : présentisme et expériences du temps*. Paris, Seuil, 2003, p. 28.

passé »¹⁸. Henri Roussio observe que la patrimonialisation, comme la mémoire et le patrimoine, est une opération de mise au présent du passé, soulevant plusieurs interrogations :

car il s'agit de rendre présente, et plus encore, compréhensible au contemporain, des traces, physiques ou immatérielles, de ce qui reste du passé. Il s'agit donc de leur conférer une intelligibilité. Mais faut-il leur donner un sens actuel, une idée souvent récusée par le classicisme, ou faut-il leur « redonner » le sens contemporain de leur création ? Mais comment reconstituer alors cet autre univers mental sinon technique ? Faut-il leur donner un sens statique, fixé pour toujours, ou un sens dynamique ? Et comment ?¹⁹

Au cours des dernières années, cette définition de patrimoine s'est élargie et, aujourd'hui, il est question de plus en plus des patrimoines naturels, des patrimoines vivants et des patrimoines immatériels. Dans certains cas, la mise en valeur des patrimoines immatériels semble venir combler l'absence de patrimoine matériel. Cependant, cette absence n'est pas du tout « naturelle ». Certaines sociétés de l'Amérique, du Moyen-Orient et de l'Afrique ont été dépouillées de leurs richesses matérielles et symboliques pendant les guerres de conquête et au cours de la période coloniale; aujourd'hui, ces mêmes sociétés manquent de ressources pour entretenir leurs propres musées et doivent alors faire appel à l'aide financière internationale pour conserver et restaurer leur patrimoine.

Lorsqu'on aborde la question du patrimoine, la notion d'authenticité devient aussi incontournable. D'après Hartog, « le patrimoine est constitué de témoignages, grands ou petits. Comme à l'égard de tout témoin, notre responsabilité est de savoir les reconnaître dans leur authenticité, mais de plus notre responsabilité se trouve engagée vis-à-vis des générations futures²⁰. » Cependant, le phénomène croissant de patrimonialisation est aujourd'hui étroitement associé à l'industrie du tourisme, dépassant les frontières européennes et le regard des experts pour s'inscrire dans des contextes divers où les notions

¹⁸ Hartog, *Régimes d'historicité*, p. 166.

¹⁹ Henri Roussio, *Actes des entretiens du patrimoine : l'émergence et l'évolution de la notion de patrimoine au cours du XX^e siècle en France*, Paris, Fayard, 2004, p. 16.

²⁰ Hartog, *Régimes d'historicité*, p. 198.

de patrimoine et d'authenticité sont différentes de celles que l'on retrouve dans les sociétés occidentales. Il va sans dire que dans des sociétés où l'État ne réussit pas à soutenir les individus et les institutions culturelles, le phénomène de patrimonialisation est pris en charge par les individus. Le patrimoine se transforme ainsi en tout ce qui est susceptible d'être exposé et de rapporter un certain retour identitaire et/ou financier.

Traditionnellement, les monuments et les commémorations étaient destinés à perpétuer le souvenir de quelqu'un ou de quelque chose. Mais dans un contexte africain, et notamment dans le cas béninois, la vague de patrimonialisation se traduit non seulement par la restauration et la conservation des monuments et sites historiques, mais aussi par la construction de nouveaux monuments et par la mise en place de commémorations dont l'objectif est non seulement de rappeler des événements du passé, mais aussi d'attirer des touristes.

La mémoire de l'esclavage n'est pas uniquement liée à ceux qui ont subi les effets de l'emprisonnement, de la déportation, des châtiments et des travaux forcés, elle est également en relation avec ceux qui commandèrent la capture des esclaves et qui participèrent au commerce. Ainsi, il n'y a pas une seule mémoire de l'esclavage, mais des mémoires de l'esclavage. En Afrique, en Europe et dans les Amériques, ces différentes mémoires peuvent éventuellement converger, mais dans bien de cas, elles sont plutôt conflictuelles. Par conséquent, l'existence de différentes mémoires en relation avec un événement, expérience ou période, au sein d'un même groupe, peut, en principe, donner lieu à trois types de situations au moins. Dans la première situation, les individus appartenant au même groupe ou faisant partie de la même société sont en conflit déclaré, la mémoire qui triomphe est celle du groupe le plus fort. Dans la deuxième situation, le conflit est « oublié », refoulé, caché. La mémoire de l'événement à l'origine du problème devient une sorte de tabou, un sujet interdit. Finalement, dans la troisième situation, on essaie d'arriver à une entente, par la mise en place de mécanismes permettant aux victimes d'extérioriser leur expérience, de la retravailler et de la transformer. Parmi ces mécanismes, on peut mentionner les débats autour du pardon, de la réconciliation et des réparations, modalités auxquelles nous nous intéressons particulièrement.

Même si une certaine mémoire de l'esclavage est présente dans les discours des descendants des esclaves « retournés » et de ceux qui sont restés sur place, des descendants des marchands d'esclaves et des familles associées à la traite négrière, ceux-ci n'ont pas vécu directement l'expérience de leurs ancêtres. Étudier la mémoire de l'esclavage aujourd'hui, c'est donc travailler en l'absence de la figure du témoin. Comme le rappelle Marianne Hirsch, ce type de mémoire, qui se manifeste chez d'autres générations, ainsi que dans les différentes formes de création artistiques contemporaines, peut être appelée « postmémoire » :

I propose the term « postmemory » with some hesitation, conscious that the prefix « post » could imply that we are beyond memory and therefore perhaps, as Nora fears, purely in history. In my reading, postmemory is distinguished from memory by generational distance and from history by deep personal connection. Postmemory is a powerful and very particular form of memory precisely because its connection to its object or source is mediated not through recollection but through an imaginative investment and creation. This is not to say that memory itself is unmediated, but that is more directly connected to the past. Postmemory characterizes the experience of those who grow up dominated by narratives that preceded their birth, whose own belated stories are evacuated by the stories of the previous generation shaped by traumatic events that can be neither understood nor recreated. I have developed this notion in relation to children of Holocaust survivors, but I believe it may be usefully describe other second generation memories of cultural or collective traumatic events and experiences²¹.

Si les traces conservées dans la tradition orale et dans le patrimoine architectural constituent l'expression des différentes mémoires de l'esclavage, le travail de mémoire qui se manifeste par le biais des festivals et des monuments relève plutôt de cette postmémoire à laquelle Hirsch fait référence. Les monuments rappelant l'esclavage au Bénin ainsi que les différentes manifestations de la culture afro-brésilienne (danse, musique et religion) constitueraient, comme l'observe Régine Robin, « un espace transitionnel où ce passé est revécu, "réexpérimenté", et où cette nouvelle représentation permet de ne plus en rester

²¹ Marianne Hirsch, *Family Frames, Photography Narrative and Postmemory*, Cambridge, Harvard University Press, 1997, p. 22.

fasciné, halluciné, mais d'en être partie prenante dans la conscience de l'éloignement »²². Ainsi, l'approche de Régine Robin, qui se positionne de façon critique face à cette forme de pédagogisme présente dans la notion de devoir de mémoire et dans la vague de patrimonialisation, nous aide à comprendre comment la construction de la mémoire de l'esclavage se présente aujourd'hui au Bénin et au Brésil.

L'hypothèse initiale de notre recherche était la suivante : les monuments commémoratifs érigés au Bénin lors de la tenue du festival *Ouidah 92* et du projet *La Route de l'esclave*, au lieu de contribuer à la réconciliation et à la réparation des atrocités commises par un groupe ou une nation dans le passé, étaient plutôt une façon d'imposer des lieux de mémoire à une communauté qui souhaitait oublier ce passé douloureux. La recherche sur le terrain nous a permis de confirmer partiellement cette hypothèse. Entre l'année 1992, lorsque ces projets voient le jour, et l'année 2005, moment de notre enquête de terrain, les discours officiels sur la mémoire et l'histoire de l'esclavage semblent avoir été appropriés par les acteurs locaux. Si, pour certains, les monuments et musées construits principalement à Ouidah, mais aussi à Porto Novo, semblent plutôt être une initiative venue de l'extérieur, on peut également affirmer que d'autres personnages importants de la communauté locale ont su profiter de ces initiatives pour mettre en valeur la mémoire de leurs ancêtres et faire de leurs propriétés privées des lieux de visite incontournables pour les touristes venant de l'étranger. C'est ainsi que les paysages des villes béninoises comme Ouidah, Porto Novo et Abomey sont marqués aujourd'hui non seulement par ces lieux de mémoire – représentés principalement par des bâtiments anciens récemment restaurés, dont les anciens palais royaux d'Abomey (Musée historique d'Abomey) et le fort portugais à Ouidah (Musée d'histoire de Ouidah) – mais aussi par des monuments et des mémoriaux nouvellement construits, dont le lien avec la traite et l'esclavage n'est pas nécessairement évident au premier regard. Ce phénomène de patrimonialisation, réapproprié localement, s'inscrit plutôt dans le sens d'une postmémoire, où musées et monuments sont au cœur d'un processus vivant et dynamique qui passe aussi par une relecture et une réinvention créative du passé, dont l'objectif est beaucoup plus de rassembler que de pointer du doigt les descendants des bourreaux et des victimes. Ce processus met aussi en évidence des

²² Régine Robin, *La Mémoire saturée*, Paris, Stock, 2003, p. 323.

mémoires plurielles et parfois conflictuelles. Celles-ci se retrouvent unifiées par les discours favorables à la patrimonialisation, menés par l'UNESCO et d'autres organismes officiels, et par un désir à la fois de s'inscrire dans un monde global et de faire partie d'un modèle occidental où les musées et les monuments occupent une place centrale dans les villes. Dans ce cadre, les réparations historiques, sous forme d'indemnisations financières, revendiquées au début des années quatre-vingt-dix par certains dirigeants africains, ne semblent pas avoir beaucoup d'écho chez la population locale qui les perçoit plutôt sous un angle symbolique et mémoriel. Les réparations se traduisent, notamment dans l'espace public, par la construction de monuments mettant en valeur une certaine image des esclaves et de la traite négrière. Ainsi, d'un côté, la figure de la victime et celle du résistant jouent un rôle essentiel et, d'un autre côté, est mise en évidence l'importance des civilisations et des cultures africaines dans la construction des Amériques.

Approche méthodologique

Compte tenu de notre origine brésilienne, nous avons bénéficié d'une position privilégiée pour mener notre enquête de terrain au Bénin, où la communauté aguda nous a reçue chaleureusement. N'étant ni Française ni Béninoise, nous avons pu porter un regard critique indépendant quant au passé colonial béninois et à la mémoire de l'esclavage. Toutefois, mener une enquête sur le terrain auprès d'une communauté « patrimonialisée » sur laquelle d'autres chercheurs ont travaillé dans le passé et dans laquelle on retrouve des intérêts distincts a posé également des difficultés. On attend très souvent que le chercheur devienne un promoteur de l'héritage et de la culture des Aguda; lorsque ces attentes ne sont pas comblées, les informateurs peuvent être déçus. Par conséquent, nous avons été amenées à expliquer à nos informateurs que notre travail en était un sur la mémoire de l'esclavage et non pas uniquement sur la communauté aguda.

Notre approche méthodologique est qualitative : elle associe la réalisation d'entretiens et l'observation participante, en se conformant de très près aux techniques utilisées en ethnologie pour le travail avec informateurs. Pour comprendre comment se manifestent les initiatives de mise en mémoire de l'esclavage et le phénomène de patrimonialisation au

Bénin et au Brésil, nous avons fait appel à des sources textuelles, orales, audiovisuelles et iconographiques.

Les sources textuelles comprennent notamment des articles de journaux béninois des années quatre-vingt-dix, des ouvrages et des pamphlets, publiés par des individus, des associations et des musées locaux lors des commémorations, ainsi que les documents officiels (imprimés et électroniques) de l'UNESCO, produits dans le cadre du projet *La Route de l'esclave*. L'usage des sources textuelles provenant des sites Internet a été également incontournable, principalement lorsqu'il s'est agi d'examiner les débats entourant le thème des réparations.

Afin d'identifier les débats sur la mémoire de l'esclavage qui ont émergé avant et après le lancement des projets officiels *Ouidah 92* et *La Route de l'esclave*, menés par l'UNESCO au Bénin, nous avons procédé au dépouillement du journal *La Nation* (ancien *Ehuzu*) entre les années 1991 et 2000. Les allocutions officielles et les débats reproduits dans les pages de *La Nation*, où se confrontaient les positions des intellectuels, des politiciens, des membres de la communauté, y compris des représentants religieux catholiques et des cultes traditionnels locaux, nous ont permis de saisir le climat politique du pays dans les années quatre-vingt-dix. Nous avons ainsi pu identifier des discours différents sur l'esclavage et la traite des esclaves, le vodun²³ et le tourisme. Outre le journal *La Nation*, nous avons consulté également le journal catholique *La Croix du Bénin* entre les années 1990 et 1993. En effet, le Pape Jean-Paul II avait visité le pays quelques jours avant la tenue du festival *Ouidah 92*, événement étroitement associé à l'idée de remise en valeur du culte vodun. De ce fait, ce journal publia des articles touchant les rapports entre le catholicisme et le vodun.

Les sources orales sont constituées par des enregistrements que nous avons effectués lors d'entretiens réalisés auprès des représentants des familles aguda résidant à Porto Novo, Cotonou et Ouidah. Nous avons utilisé à la fois l'entretien semi-directif et le récit de vie. Nous avons conduit les entretiens en tête-à-tête avec les informateurs, mais cela ne fut pas possible dans certains cas. Certains entretiens ont été réalisés en présence d'un autre

²³ Lorsque nous faisons référence au Bénin, nous utilisons l'orthographe « vodun ». Toutefois, certains textes et documents faisant référence à la religion et aux cultures vaudou dans la diaspora, utilisent plutôt le terme « vaudou ».

membre de la famille, qui très souvent nous introduisait, et parfois même en présence de plusieurs personnes.

Au total, nous avons effectué des interviews auprès de treize personnes, huit du sexe masculin et cinq du sexe féminin, appartenant à différentes générations. Quelques informateurs ont été interviewés à plus d'une reprise. Parmi ces informateurs, on trouve sept descendants de marchands d'esclaves brésiliens ou portugais, quatre descendants d'esclaves afro-brésiliens et un descendant d'esclave dont la famille est restée sur place « sous la protection » d'un commerçant d'esclaves. Enfin, une personne interviewée, membre de la communauté aguda, revendique être à la fois descendante d'esclave et de marchand d'esclaves.

L'objectif de ces entretiens était de comprendre comment nos informateurs voient leur passé lié à l'esclavage, de quelle façon ils perçoivent leur héritage brésilien et de quelle manière ils ont reçu les initiatives de conservation et de mise en valeur du patrimoine de l'esclavage et de la traite négrière. Au cours des rencontres, notre hypothèse initiale, à savoir que les descendants des marchands d'esclaves auraient plus de facilité à revendiquer leurs origines et à faire référence à leurs ancêtres que les descendants d'esclaves, a été confirmée. À certaines occasions, nous avons pu visiter en compagnie de certains de nos informateurs des monuments ou bâtiments qui sont liés à l'esclavage et qui ont fait l'objet de notre attention dans le cadre de cette thèse.

En ce qui a trait aux sources audiovisuelles, nous avons eu l'occasion de filmer deux musées familiaux : le mémorial de Francisco Félix de Souza à Ouidah et la galerie des ancêtres d'une famille afro-brésilienne. D'autres photographies ont été prises et d'autres enregistrements audiovisuels réalisés lors de visites au Musée da Silva des arts et cultures créoles à Porto Novo, d'une assemblée supranationale de la famille de Souza à Ouidah, de la visite d'une délégation de professeurs et enseignants afro-américains à la famille de Souza à Ouidah et d'une visite à Abomey. Les sources iconographiques comprennent notamment les photographies digitales des musées et des monuments prises à Porto Novo, Abomey et Ouidah. Ces photographies ont aidé à décrire les monuments, les bâtiments et les objets exposés dans les maisons et les musées; elles ont permis aussi de mieux comprendre le contexte de leur utilisation.

Revue de la littérature

La bibliographie couvre deux axes de recherche. Le premier axe comprend l'histoire de l'Afrique de l'Ouest et de l'esclavage au Brésil au XIX^e siècle. Nous y retrouvons des études sur la formation de la communauté aguda au Bénin. Le deuxième axe comprend des études générales sur la mémoire, le patrimoine et les commémorations de même que des travaux spécifiques portant sur la mémoire de l'esclavage, les réparations et la réconciliation. Dans les pages qui suivent, nous faisons un bref bilan historiographique qui tient compte des principaux ouvrages concernant les deux axes de notre recherche.

Afrique de l'Ouest, esclavage et traite transatlantique

Afin de situer les dynamiques de la traite des esclaves entre le Brésil et le Bénin, nous avons retenu un certain nombre de relations de voyages et d'ouvrages d'histoire produits localement ainsi que des études historiques générales. Ces études portent, d'une part, sur l'Afrique occidentale, principalement sur l'histoire de l'ancien Dahomey et de la traite négrière et, d'autre part, sur l'esclavage au Brésil, notamment à Bahia, ancienne province et actuel État brésilien qui constitue l'un des points de référence de notre recherche. Une attention spéciale a été consacrée aux livres, thèses, articles et chapitres de livres portant particulièrement sur la communauté aguda au Bénin, au Togo et au Nigeria.

Plusieurs études sur l'histoire de l'Afrique occidentale et sur l'histoire de l'ancien Dahomey sont à la base de notre travail. Les relations de voyage françaises et britanniques, publiées au XIX^e siècle et qui témoignent du fonctionnement de la société dahoméenne, nous ont aidée à reconstituer le contexte de l'époque. Nous avons également utilisé plusieurs travaux portant sur la période antérieure à la colonisation française. Parmi ces études, *Dahomey : An Ancient West African Kingdom* de Melville Herskovits²⁴ a été un ouvrage de référence, notamment sur les informations à caractère historique et ethnographique remontant à la période précoloniale. De même, les ouvrages *L'Afrique*

²⁴ Melville Herskovitz, *Dahomey : An Ancient West African Kingdom* de Melville Herskovits, Evanston, Northwestern University Press, 1967.

occidentale au temps des Français : colonisateurs et colonisés (c.1860-1969) et *L'Afrique et les Africains au XIX^e siècle : mutations, révolutions, crises* de Catherine Coquery-Vidrovitch²⁵, nous ont permis de situer et de comprendre la période de la colonisation française en Afrique de l'Ouest, contexte dans lequel s'inscrivent les esclaves « retournés ».

Les travaux sur la traite transatlantique et notamment les ouvrages, chapitres et articles portant particulièrement sur le Dahomey et les rapports entre le Golfe du Bénin et le Brésil ont été privilégiés, car ils nous permettent de comprendre les dynamiques des échanges entre le Brésil et l'ancien Dahomey et de saisir l'impact que le développement de la traite a eu en Afrique. Dans cette perspective, les travaux de Philip Curtin, Paul E. Lovejoy, John Thornton et Olivier Pétré-Grenouilleau, que nous examinons dans le premier chapitre, ont été fondamentaux pour préciser la problématique de notre recherche et pour situer l'évolution des débats autour de l'histoire et de la mémoire des traites négrières et de l'esclavage.

Nous avons aussi privilégié les travaux qui se concentrent sur les dynamiques de la traite des esclaves entre les côtes africaines et brésiliennes ainsi que sur l'esclavage à Bahia. Parmi les nombreuses études déjà réalisées, nous pouvons mentionner « Some Contacts of Brazilian Ex-Slaves with Nigeria » de Lorenzo Turner²⁶, « A Bahia e as suas relações com o Daomé » de J. F de Almeida Prado²⁷, « Acontece que são Baianos » de Gilberto Freyre²⁸, « Notas sobre o Quartier Brésil no Daomé » de Júlio de Santa Braga²⁹ et *Brasileiros na África* de Antônio Olinto³⁰. Mais il a fallu attendre les recherches de Pierre Verger, à la fin des années soixante, pour qu'un travail de plus longue haleine, basé sur une utilisation exhaustive des documents d'archives, jette un éclairage sur les échanges entre le Golfe du Bénin et la région de Bahia.

²⁵ Catherine Coquery-Vidrovitch, *L'Afrique occidentale au temps des Français : colonisateurs et colonisés (c.1860-1969)*, Paris, La Découverte, 1992 et Catherine Coquery-Vidrovitch, *L'Afrique et les Africains au XIX^e siècle : mutations, révolutions, crises*, Paris, Armand Colin, 1999.

²⁶ Lorenzo Turner, « Some Contacts of Brazilian Ex-Slaves with Nigeria, West Africa », *Journal of Negro History*, vol. 27 (1) 1942, p. 55-67.

²⁷ João Fernando de Almeida Prado, *O Brasil e o Colonialismo Europeu*, São Paulo, Brasiliana, 1956, p. 115-225.

²⁸ Gilberto Freyre, « Acontece que são Baianos », *Problemas de Antropologia*, Rio de Janeiro, p. 263-319.

²⁹ Júlio Santana Braga, « Notas sobre o "Quartier Brésil no Daomé" », *Afro-Asia*, 1968, p. 55-62.

³⁰ Antônio Olinto, *Brasileiros na África*, Rio de Janeiro, Edições GRD, 1964.

Dans *Flux et reflux de la traite des nègres entre le golfe du Bénin et Bahia de todos os Santos du dix-septième au dix-neuvième siècle*, Verger explique comment les relations économiques entre le Portugal, l'ancien Dahomey et le Brésil, sont à la base de la présence des esclaves africains originaires du Golfe du Bénin à Bahia. L'étude de Verger, la plus complète réalisée jusqu'à aujourd'hui, est, à l'instar des travaux de Fernand Braudel, assise sur une conception de l'histoire comme longue durée. Il explique les dynamiques économique et politique pour comprendre les influences réciproques, principalement en ce qui concerne les pratiques sociales, culturelles et religieuses, entre Bahia et le Golfe du Bénin. Verger nous montre comment, à l'époque du troisième cycle, la traite négrière ne se faisait pas à Bahia selon le système traditionnel des voyages triangulaires, mais « sous la forme d'échanges réciproques et complémentaires, tabac contre esclaves »³¹. L'ouvrage de Verger est fondamental pour tous ceux qui étudient la communauté aguda. Verger y fait l'examen exhaustif de documents d'archives provenant du Brésil, de Hollande, du Portugal, du Nigéria et du Bénin. C'est l'une des seules études sur le sujet où la photographie a été utilisée comme un instrument pour comparer la culture afro-brésilienne à Bahia et au Dahomey. *Flux et Reflux* est d'autant plus important que Verger est devenu lui-même un lieu de mémoire au Bénin et au Brésil. Son nom est mentionné et rappelé aussi bien dans la bibliographie sur le sujet que dans les forums Internet regroupant des personnes qui revendiquent l'ancestralité africaine. Au Brésil, en Afrique et en France, son œuvre a fait l'objet de nombreuses expositions ces dix dernières années. Des copies et des photocopies de ses photographies et de ses films sont exposées à Ouidah, Porto Novo, Salvador, Rio de Janeiro, São Paulo et Paris. Pierre Verger n'est pas seulement une référence dans le monde académique. Plusieurs de nos informateurs et des personnes que nous avons rencontrées au Bénin étaient fiers de nous dire qu'ils avaient connu et parfois même travaillé avec Verger.

Enfin, dans son ouvrage *Os Libertos : sete caminhos na liberdade de escravos da Bahia no século XIX*³², on peut obtenir quelques informations complémentaires permettant de retracer les parcours individuels de sept esclaves affranchis à Bahia, dont certains retourneront dans le Golfe du Bénin pour faire le commerce des esclaves.

³¹ Verger, *Flux et reflux [...]*, p. 10.

³² Pierre Verger, *Os Libertos : sete caminhos na liberdade de escravos da Bahia no século XIX*, São Paulo, Corrupio, 1992.

L'un des premiers travaux à suivre la piste laissée par Pierre Verger est la thèse de doctorat « Les Brésiliens : The Impact of Former Slaves upon Dahomey »³³ de Jerry Michael Turner. Première étude en langue anglaise sur les Afro-Brésiliens du Bénin, elle est basée sur des interviews, des articles de journaux et des documents d'archives consultés au Brésil, au Dahomey, en France et à Rome. Ayant pour point de départ Bahia au XIX^e siècle, cette thèse, utilisée largement par tous les chercheurs qui se sont intéressés au sujet, fournit une description très précise et une analyse très détaillée du rôle de la communauté aguda dans l'ancien Dahomey, au Nigeria et au Togo. De plus, Pierre Verger, Jerry Michael Turner, et Milton Guran ayant suivi le parcours détaillé de certaines familles, il est alors possible pour nous de comparer comment les différentes générations des personnes interviewées dans une même famille racontent leur passé lié à l'esclavage. Ces différentes versions de la capture, du temps vécu au Brésil et du retour en Afrique sont particulièrement intéressantes dans le cas de la famille Vieyra, que nous examinons au dernier chapitre.

Robin Law est l'un des chercheurs qui a le plus étudié les dynamiques de la traite dans le Golfe du Bénin. En plus de son ouvrage *The Slave Coast of West Africa 1550-1750 : the impact of the Atlantic slave trade on an African Society*, nous faisons appel à ses nombreux articles et communications. Son ouvrage *Ouidah : The Social History of a West African Slaving « Port », 1727-1892* offre des informations détaillées sur l'histoire du port de Ouidah et sur le rôle de Francisco Félix de Souza et de sa famille dans la traite des esclaves dans la région.

Parmi les travaux brésiliens sur la dynamique de la traite des esclaves au Brésil et ses liens avec le Golfe du Bénin, on trouve l'ouvrage général *Être esclave au Brésil : XVI^e – XIX^e* de Kátia de Queirós Mattoso³⁴. Cette étude est l'une des premières à aborder les conditions de vie des esclaves au Brésil tout en tenant compte des dynamiques de la traite atlantique. En plus d'étudier les cartes d'affranchissement, documents très peu exploités jusqu'à l'époque de la publication de son livre, Mattoso explique comment, déjà à partir du XVII^e siècle, le Portugal soutenait non seulement les grandes compagnies de commerce à monopole, mais également la traite libre « dans un jeu souvent maladroit qui finit cependant par favoriser le

³³ Jerry Michael Turner, « Les Brésiliens : The Impact of Former Slaves upon Dahomey », thèse de doctorat, Boston, Boston University Graduate School, 1975.

développement de la traite et mettre en place de nouvelles structures commerciales, capables d'affronter les problèmes posés par le jeu de la métropole et par l'accroissement de main-d'œuvre servile »³⁵. En rejoignant les conclusions de Verger, elle montre que ces commerçants moyens pratiquaient la traite de manière indépendante et directement avec les ports de l'Afrique de l'Ouest. Ces marchands autonomes s'installeront au cours du XVIII^e et XIX^e siècles dans le Golfe du Bénin.

João José Reis dans *Slave Rebellion in Brazil* met l'accent sur la présence massive des esclaves yorouba³⁶ à Bahia autour de 1830. Cette relative homogénéité a favorisé les rébellions dans la province, notamment la révolte des Malês de 1835. Le travail de Reis permet de comprendre la composition de la population esclave à Bahia, dont une partie retourne dans le Golfe du Bénin au cours du XIX^e siècle, en contribuant à la formation de la communauté afro-luso-brésilienne. Reis montre que, pendant les trois premières décennies du XIX^e siècle, la plupart des esclaves arrivés chaque année à Bahia étaient des Haoussas et des Yorouba. Plusieurs d'entre eux étaient originaires de la région de l'actuel Nigéria³⁷. Il explique comment la révolte des Malês a mis en évidence la fracture existante entre les Brésiliens (esclaves, affranchis et hommes libres) et les Africains. Contrairement à d'autres sociétés américaines, ce ne sont que les dirigeants de la révolte qui ont été condamnés à mort ou envoyés en prison, et cela indépendamment de leur statut d'esclave ou d'affranchi. Les autres rebelles ont été condamnés à la flagellation, aux travaux forcés ou à la prison. Toutefois, la punition la plus courante pour la plupart des Africains affranchis a été la déportation. Plusieurs esclaves déportés ont dû payer eux-mêmes leur voyage de retour dans le Golfe du Bénin³⁸. L'ouvrage de Reis explique que ces Africains déportés retournent dans le Golfe du Bénin après dix ou vingt ans. Puisque leur terre natale avait beaucoup changé à la suite des guerres et des conflits politiques, peu d'entre eux y rencontrent des membres de leur famille ou des personnes connues. Au cours de tout le XIX^e siècle, nombre d'esclaves affranchis et nombre de leurs descendants convertis à

³⁴ Kátia de Queirós Mattoso, *Être Esclave au Brésil, XVI^e – XIX^e siècle*, Paris, Hachette, 1979.

³⁵ Mattoso, *Être esclave au Brésil XVI^e – XIX^e*, p. 63.

³⁶ À l'époque, on retrouve à Bahia le terme « Nagô » qui faisait référence à tous les groupes yorouba. Voir le troisième chapitre.

³⁷ João José Reis, *Slave Rebellion in Brazil : The Muslim Uprising of 1835 in Bahia*, Baltimore, John Hopkins University Press, 1993, p. 93-94.

³⁸ Reis, *Slave Rebellion [...]*, p. 599.

l'Islam ou au christianisme continueront à se déplacer du Brésil vers l'Afrique. Cette migration renforce ainsi la présence de la communauté aguda au Dahomey, au Togo et au Nigeria, où la culture et les modes de vie amenés de Bahia sont par le fait même perpétués.

Parmi les études sur les esclaves « retournés » et la communauté *aguda*, réalisées par des auteurs brésiliens, mentionnons le livre *Negros, estrangeiros : os escravos libertos e sua volta à África* de l'anthropologue Manuela Carneiro da Cunha³⁹. La première partie de son travail est consacrée aux débats historiographiques concernant les particularités de l'esclavage brésilien et aux conditions de vie des esclaves. Plutôt que de se concentrer sur les révoltes d'esclaves, l'auteure fait un exercice interprétatif en accordant une attention spéciale aux affranchissements et au rapport entre le statut d'esclave et le statut d'étranger. La seconde partie de son livre se concentre sur la présence des esclaves « retournés » de la région de Lagos au Nigéria et sur les relations commerciales entre les deux pays. Dans son ouvrage, à l'instar de Jerry Michael Turner, la nostalgie et une certaine idéalisation du Brésil sont des éléments mis en relief dans les témoignages des Brésiliens de Lagos, ce qui souligne l'existence d'un rapport particulier au passé esclave. De retour en Afrique, les Brésiliens de Lagos deviennent des étrangers une seconde fois.

Milton Guran, dans *Agudás : Os « Brasileiros » do Benim*, ouvrage issu d'une thèse de doctorat soutenue à l'École des Hautes Études en Sciences Sociales à Paris, examine la formation de l'identité des Aguda du Bénin. Guran étudie des pratiques sociales, principalement les fêtes, héritage de la période où ces anciens esclaves et marchands ont vécu au Brésil. Son étude montre que les Aguda ne constituent pas un groupe socioculturel comme les autres : ils n'ont pas une langue distincte (l'usage du portugais a été aboli par la colonisation française) et ils n'ont pas un territoire propre. La définition que donne Guran des Aguda en tant que groupe ethnique semble inappropriée. En effet, les membres de la communauté constituent un ensemble assez hétérogène du point de vue linguistique et religieux. Néanmoins, son travail est important pour comprendre la dynamique de la construction sociale du groupe, la réinsertion des esclaves « retournés » dans la société béninoise et le décalage entre la culture de ces derniers et la culture des autochtones. Selon

³⁹ Manuela Carneiro da Cunha, *Negros, estrangeiros : os escravos libertos e sua volta à África*, São Paulo, Brasiliense, 1985.

Guran, les différences initiales entre les descendants d'esclaves et les descendants des marchands auraient été surmontées en laissant la place à un groupe social fort, capable de consolider les avantages économiques et sociaux déjà acquis par les premiers Portugais et les premiers Brésiliens établis dans le Golfe du Bénin⁴⁰. Toutefois, même si ces différences ne sont plus visibles aujourd'hui, notre enquête de terrain indique qu'il y a encore des différends au sein de la communauté. En outre, le travail de Guran est fondamental en ce qui a trait aux informations biographiques qu'il contient à propos de plusieurs membres de la communauté aguda. Finalement, soulignons que la méthode que Guran utilise, qui fait appel à l'histoire orale, aux récits de vie et à la photographie pour comprendre la construction de l'identité aguda, se rapproche étroitement de la nôtre.

Le livre *Francisco Félix de Souza : mercador de escravos* de Alberto Costa e Silva examine la biographie du très renommé marchand d'esclaves brésilien établi dans le Golfe du Bénin. Malgré son style parfois littéraire, ce travail est basé sur des documents peu connus et comprend des informations biographiques qui nous ont été très utiles au cours de la recherche et qui nous ont aidée à mieux saisir les mythes entourant le personnage du marchand brésilien et sa contribution au développement de la communauté aguda au Bénin et en Afrique de l'Ouest⁴¹.

Presque tous les articles et les chapitres de livres consultés sur la communauté aguda sont consacrés à expliquer sa composition et sa contribution à la société béninoise. Quelques articles, comme ceux de Élisée Soummoni et de Olabiya Yai, essaient de comprendre le rôle des Aguda au Bénin aujourd'hui. Cependant, la plupart des auteurs ne font que reprendre des informations et adoptent une approche plus ou moins semblable. Catherine Coquery-Vidrovitch, dans un chapitre de *L'Afrique et les Africains au XIX^e siècle : mutations, révolutions, crises*, étudie le contexte de la colonisation française au Dahomey. Elle présente la communauté aguda comme un groupe assez homogène. De même, dans un chapitre de *L'Afrique occidentale au temps des Français : colonisateurs et colonisés, c. 1860-1960*, Coquery-Vidrovitch souligne la contribution des Aguda dans l'introduction de

⁴⁰ Voir Guran, *Agudás : Os « Brasileiros » do Benim*, p. 10.

⁴¹ Francisco Félix de Souza fut chargé de coordonner l'arrivée et l'établissement des esclaves affranchis qui arrivèrent à Ouidah, notamment après 1835, année de la révolte des Malês.

nouvelles pratiques architecturales et de nouvelles habitudes alimentaires et vestimentaires en Afrique de l'Ouest.

Élisée Soummoni dans « Reflections on the Brazilian Legacy in Dahomey » met l'accent sur la diversité de la communauté aguda et sur son importance en tant que pilier du régime colonial français⁴². Même si l'article de Soummoni repose essentiellement sur des travaux antérieurs, dont ceux de Milton Guran et de João José Reis, l'héritage brésilien au Bénin est selon lui le fruit d'influences réciproques : « If this heritage remains strong even today, it is because African influences in Brazil were deep-rooted. The vast Portuguese colony that was Brazil coexisted for over three centuries with Black Africans and in the process, 'her society and civilization became Africanized'⁴³ ». Il met en question la thèse de Guran, pour qui la communauté aguda serait engagée dans un processus de construction d'une identité sociale ou ethnique. Pour Soummoni, les Aguda ne sont pas un groupe ethnique, n'ont pas un problème d'intégration sociale et ne vivent pas une crise d'identité, puisque la communauté est en pleine expansion et comprend aujourd'hui des individus qui ne sont pas tous des descendants d'esclaves « retournés ». Par ailleurs, Olabiyi Babalola Yai, dans son article « Les "Aguda" (Afro-brésiliens) du Golfe du Bénin : identité, apports, idéologie : essai de réinterprétation », affirme, à la différence de Soummoni, que les Aguda « aujourd'hui perdent de plus en plus leur cohésion d'antan. Ce n'est pas à dire qu'ils soient amorphes ou peu influents. Ils ont seulement perdu le monopole qu'ils s'étaient assurés d'être les représentants éclairés, et quasiment comme de droit divin, des autres secteurs des populations africaines de la région⁴⁴. » Malgré ces débats, une grande partie de la bibliographie sur la communauté aguda et sur les échanges entre le Bénin et Bahia converge dans le même sens et fonctionne plutôt de manière complémentaire.

⁴² Voir Élisée Soummoni, « Some Reflections on the Brazilian Legacy in Dahomey », *Slavery & Abolition*, 22 (1) 2001, p. 61. Une autre version de ce texte a été publiée dans Kristin Mann and Edna G. Bay, eds., *Rethinking the African Diaspora : The Making of a Black Atlantic World in the Bight of Benin and Brazil*, London, Frank Cass, 2001, p. 61-71.

⁴³ Soummoni, « Some Reflections on the Brazilian Legacy [...] », p. 68.

⁴⁴ Olabiyi Babalola Yai, « Les "Aguda" (Afro-brésiliens) du Golfe du Bénin. Identités, apports, idéologie : essai de réinterprétation », *Lusotopie*, 1997, p. 283.

Mémoire de l'esclavage, patrimoine et réparations

Nous avons utilisé plusieurs études touchant les problématiques du patrimoine, des musées, des commémorations et des monuments. Les travaux de Alain Sinou, sur la ville de Ouidah, et ceux de Annie Coombes, R. Valley, Sarah Nutall et Carli Coetzee, sur la mémoire et le patrimoine en Afrique du Sud après la fin de l'apartheid, nous indiquent des voies d'analyse. Les travaux de Nassirou Bako-Arifari, Clément Koudessa, Dana Rush, Carlo Célius, Roberta Kafuri et Edward Bruner, qui touchent plus de près notre objet d'étude, nous ont été également très utiles.

Le livre *History After Apartheid: Visual Culture and Public Memory in a Democratic South Africa*, écrit par Annie Coombes, offre des pistes pour examiner les manières de négocier la mémoire publique d'un passé traumatique par la mise en valeur des sites et par la construction de nouveaux monuments. Rappelons que la fin de l'apartheid et l'arrivée de Nelson Mandela au pouvoir en Afrique du Sud en 1994 coïncident avec l'année de lancement du projet *La Route de l'esclave*. La vague patrimoniale en Afrique du Sud et en Afrique de l'Ouest semble faire partie d'une tendance plus large qui s'accroît à partir des années quatre-vingt en Europe et aux États-Unis, mais qui se développe davantage dans le continent africain au cours de la décennie suivante. Coombes se demande jusqu'où le besoin de réconciliation doit primer sur la nécessité de créer des représentations plus proches de la réalité d'oppression vécue dans le passé et jusqu'à quel point on peut exploiter commercialement des sites historiques marqués par un passé douloureux. Même si la question du rapport au passé et la situation du patrimoine en l'Afrique du Sud sont différentes du cas béninois, l'existence d'un patrimoine rappelant l'esclavage qui doit être conservé et la nécessité volontaire ou imposée de construire de nouveaux monuments y sont très présentes.

L'ouvrage *Le Comptoir de Ouidah : une ville africaine* de Alain Sinou, l'une des rares études sur le patrimoine bâti béninois, est une source très riche d'informations sur l'histoire de la ville de Ouidah, lieu majeur de la traite négrière au Dahomey et ville où les monuments du projet *Ouidah 92* et *La Route de l'esclave* sont concentrés. En expliquant les

conflits suscités par la présence des Aguda⁴⁵ au sein de la société locale, cette étude met en lumière la contribution aguda à l'aménagement urbain. La formation du quartier afro-brésilien à Ouidah, d'influence architecturale européenne, avec des constructions en brique et ciment, constitue un trait de distinction sociale de cette communauté. Alain Sinou met l'accent sur la nécessité de porter un regard moins ethnocentrique sur le patrimoine africain. Il nous montre combien la manière occidentale de concevoir et de préserver le patrimoine diffère des pratiques locales en Afrique et particulièrement au Bénin, où l'idée de préservation est moins présente⁴⁶.

Clément Koudessa Lokossou, dans « The Slave Trade and Cultural Tourism », sa contribution à l'ouvrage collectif *From Chains to Bonds: The Slave Trade Revisited*, soulève des questions qui pourraient se rapprocher de celles que nous posons dans notre travail. Il s'interroge notamment sur la pertinence d'encourager le tourisme sur les sites liés à la traite négrière en Afrique et particulièrement au Bénin. Lokossou conclue, trop rapidement à notre avis, qu'il faut attirer des touristes dans les sites et monuments en relation avec la traite des esclaves. Or, cette question mérite que l'on procède à un examen plus approfondi des initiatives qui visent à promouvoir le tourisme culturel, qui ne devrait pas dissimuler l'absence de développement économique en Afrique. Dans une perspective inverse, Nassirou Bako-Arifari porte un regard critique sur le rôle de l'élite aguda et sur ses tentatives de préserver ses patrimoines culturel, architectural et familial⁴⁷. Les Aguda veulent selon lui se donner une unité, en tentant d'effacer la présence de différents sous-groupes à l'intérieur de leur communauté, sous-groupes qui ont des rapports distincts avec la mémoire de l'esclavage. Bako-Arifari soulève la question de l'existence d'une mémoire sans témoins. Il affirme que les Aguda ne sont ni des bourreaux ni des victimes, mais tout simplement les descendants des esclaves et des marchands. Ainsi, ils ne sont pas des « témoins » de l'esclavage, puisqu'ils n'ont pas vécu l'expérience liée à l'emprisonnement et à la déportation. La mémoire de ces individus serait biaisée par ce que « les "reporters" »

⁴⁵ Alain Sinou, *Le Comptoir de Ouidah : une ville africaine*, Paris, Karthala, 1995, p.117.

⁴⁶ Sinou, *Le Comptoir de Ouidah [...]*, p. 168.

⁴⁷ Nassirou Bako-Arifari, « La Mémoire de la traite négrière dans le débat politique au Bénin dans les années 1990 » dans *Journal des Africanistes*, 70 (1-2) 2000, p. 223.

de l'époque ont bien voulu laisser aux commentaires d'historiens et d'anthropologues liés par des problématiques et des hypothèses académiques servant soit à amplifier les faits ou à les sous-estimer en fonction des orientations théoriques et parfois idéologiques⁴⁸. » De ce fait, la mémoire de l'esclavage dont ces individus sont porteurs ne serait donc qu'une construction. Elle jouerait un rôle important dans les relations quotidiennes entre les descendants des responsables de la traite et les descendants des esclaves. Même si les questions posées par Bako-Arifari nous ont aidées à mieux comprendre les discours tenus par les informateurs et à en faire une écoute critique, la distinction qu'établit l'auteur entre une mémoire « vraie » et une mémoire « fausse », construite, semble relever plutôt de l'ancienne distinction entre mémoire et histoire. Cette dernière n'est pas pertinente dans le cadre de notre travail. Nous examinons en effet les phénomènes de patrimonialisation et l'émergence de mémoires en conflit. Par ailleurs, l'article de Bako-Arifari soulève des questions importantes en relation avec le contexte sociopolitique du moment qui précède le lancement du projet *La Route de l'esclave* au Bénin. Il explique que la discussion sur la mise en place du projet coïncide à la fois avec la fin de la République Populaire du Bénin et du gouvernement militaire de Mathieu Kérékou, inspiré du système soviétique, et avec l'adoption d'un régime « démocratique libéral » lors de l'élection de Nicéphore Soglo en 1992.

Plusieurs auteurs se sont intéressés à l'émergence de cette vague mémorielle et patrimoniale en relation avec l'esclavage en Afrique. Quelques pages d'un chapitre du livre *In scena la memoria : antropologia dei musei e dei siti storici del Benin*⁴⁹ de l'anthropologue italienne Roberta Cafuri, sont consacrées à l'analyse de l'héritage aguda au Bénin et de la présence de l'esclavage dans la mémoire publique des villes comme Ouidah et Porto Novo. Elle analyse notamment les monuments de la *Route des esclaves*, le Musée da Silva ainsi que le musée de la maison de Francisco Félix de Souza.

Dana Rush, qui s'intéresse plutôt au culte vodun qu'à l'esclavage, a consacré un chapitre de sa thèse de doctorat et un article à l'analyse des monuments commémoratifs de la *Route des*

⁴⁸ Bako-Arifari, « La mémoire de la traite négrière [...] », p. 224.

⁴⁹ Roberta Cafuri, *In scena la memoria : antropologia dei musei e dei siti storici del Benin*, Torino, L'Harmattan, 2003, p. 103-120.

*esclaves*⁵⁰. Plus que la lecture que l'auteure fait des monuments, son récit et sa description des événements et des statues présentent des informations détaillées. Elle a en effet été témoin des commémorations de 1993 à Ouidah.

Theresa Singleton⁵¹ et Edward Bruner⁵² se sont également intéressés à la problématique de la mise en valeur de la mémoire et du patrimoine de l'esclavage. Dans deux articles portant principalement sur le cas des forts négriers devenus musées au Ghana, ils ont étudié le rapport entre le patrimoine de l'esclavage et le tourisme. Enfin, l'article « L'esclavage au musée : récit d'un refoulement » de Carlo Célius nous apporte des pistes pour comprendre la mémoire de l'esclavage dans les musées africains, européens et américains en tant que lacune, absence et oubli.

En ce qui a trait aux demandes de réparations financières et symboliques au Bénin et au Brésil, nous avons fait appel aux travaux récents de Kwame Anthony Appiah, J. F. Ade Ajayi, Michel Agier, Livio Sansone et Jean-François Veran. Ces études décrivent les débats entourant les demandes de réparations au Bénin et la mise en place d'actions affirmatives au Brésil. Elles soulignent notamment que, contrairement au Bénin, ce n'est pas la mémoire de l'esclavage qui occupe le centre du débat public au Brésil, mais plutôt la lutte contre le racisme et les inégalités sociales entre Blancs et Afro-Bréiliens.

Plan du travail

Notre thèse est divisée en deux parties qui suivent à la fois un ordre chronologique et thématique. La première partie, intitulée « Histoire et mémoire », comprend deux chapitres. Le premier chapitre, « Impacts de l'esclavage et de la traite atlantique des esclaves », donne un aperçu des études quantitatives sur la traite atlantique et sur son impact en Afrique. Dans un premier temps, en suivant le débat issu des travaux de Philip Curtin, Joseph Inikori, Paul E. Lovejoy, Patrick Manning, John Thornton et Olivier Pétré-Grenouilleau, nous cherchons

⁵⁰ Dana Lynn Rush, « Vodun vortex : accumulative arts, histories, and religious consciousnesses along coastal Bénin », thèse de doctorat, University of Iowa, 1997 et Dana Rush, « Contemporary Vodun of Ouidah, Benin », *African Arts*, 34 (4) 2001, p. 32-47.

⁵¹ Theresa A. Singleton, « The Slave Trade Remembered on the Former Gold and Slave Coasts, *Slavery & Abolition*, 20 (1) 1999, p.150-169.

⁵² Edward M. Bruner « Tourism in Ghana : The Representation of Slavery and the Return of the Black Diaspora », *American Anthropologist*, 98 (2) 1996, p. 290-304.

à savoir dans quelle mesure la détermination d'un chiffre exact concernant le volume de la traite aide ou non (1) à mesurer quantitativement la souffrance causée par la déportation massive d'Africains au cours de plus de trois siècles, (2) à estimer l'impact démographique de la traite sur le continent africain et (3) à identifier les sources du sous-développement du continent. Dans un second temps, nous examinons les plus récents changements d'orientation des historiographies anglophone, francophone et brésilienne de l'esclavage et de la traite atlantique, où la dimension de l'expérience quotidienne des esclaves prend le pas sur la prise en compte pure et simple des données quantitatives.

Dans le second chapitre, « Mémoire de l'esclavage dans le monde atlantique », nous faisons état, pour les quinze dernières années, des débats entourant la mémoire de l'esclavage. Ces débats ont cours principalement au Bénin, au Brésil et en France. En rappelant brièvement l'émergence des mouvements anti-ségrégationnistes aux États-Unis et des luttes anti-coloniales en Afrique, nous cherchons à comprendre les premiers débats sur la mémoire de l'esclavage qui ont eu lieu dans les années soixante. À partir de cette période, la conservation et la promotion de certains lieux de mémoire associés à la traite des esclaves et à l'esclavage sont graduellement mises en place. Ces lieux devinrent, au cours des années quatre-vingt-dix, des sites privilégiés où seront présentées les demandes publiques de pardon du Pape et de différents chefs d'État. Au cours des années quatre-vingt-dix, au moment où certains États africains demandent des réparations financières aux pays européens pour les torts causés par la traite atlantique, l'esclavage et la colonisation, la République du Bénin va privilégier plutôt les réparations mémorielles, en développant une politique largement basée sur l'affirmation culturelle. Nous faisons un résumé du débat et nous essayons d'évaluer l'écart qui existe entre l'histoire de l'esclavage et de la traite atlantique et les discussions récentes autour de la mémoire de l'esclavage.

La seconde partie de l'étude, intitulée « Mémoire, patrimoine et commémorations », analyse les modalités de la mise en mémoire de l'esclavage, la valorisation des patrimoines liés à la traite, les phénomènes récents de patrimonialisation et l'émergence des commémorations au Bénin et au Brésil. Le troisième chapitre, « Du Brésil à l'ancien Dahomey : la construction de la communauté "aguda" », procède à une analyse

comparative des relations culturelles entre ces deux pays. Nous cherchons à situer l'actuelle République du Bénin et le Brésil dans un espace atlantique partagé. Par le biais de la traite atlantique des esclaves, ces deux pays ont développé une histoire et une mémoire communes.

Le quatrième chapitre, « Les politiques de la mémoire de l'esclavage au Bénin », analyse le contexte dans lequel ont émergé les projets officiels de mise en mémoire de l'esclavage et de commémoration du culte vodun au Bénin. Ces projets ont été menés principalement par l'UNESCO et certaines organisations non gouvernementales. En examinant les documents associés à la mise en place des projets officiels et les monuments construits dans le cadre de ces initiatives, nous cherchons à connaître quel est leur impact dans la mise en valeur des différentes mémoires et des différents patrimoines dans les sphères publique et privée.

Le cinquième chapitre, « Brésil : de l'esclavage à l'affirmation culturelle », aborde la situation brésilienne. Au Brésil, la mémoire de l'esclavage se présente dans l'espace public sous les traits d'un débat ayant pour thèmes les réparations, la mise en place des actions affirmatives et la lutte contre le racisme. La mémoire de l'esclavage prend ici la forme d'initiatives ponctuelles d'affirmation culturelle. Partant de ce constat, nous cherchons à montrer que l'inscription permanente de cette mémoire dans l'espace public brésilien rencontre une certaine résistance.

Le sixième chapitre, « Les descendants des marchands d'esclaves : la famille De Souza », aborde la mémoire de l'esclavage et de la traite dans la famille du marchand Francisco Félix de Souza. Dans ce cadre, nous cherchons à décrire comment les membres de la famille De Souza voient leur passé et comment ils inscrivent la mémoire de leur ancêtre dans le nouveau phénomène de patrimonialisation. Parallèlement, nous cherchons à comprendre comment Francisco Félix de Souza est devenu un mythe, contrairement à d'autres marchands d'esclaves, et de quelle manière ce mythe est construit, sachant que ce dernier est basé sur l'idée de métissage et qu'il a un lien avec le Brésil.

Au septième chapitre, « Les descendants des esclaves "retournés" », nous abordons essentiellement les initiatives de mise en mémoire et de patrimonialisation de l'esclavage chez deux familles de descendants d'esclaves. Après avoir présenté et analysé le Musée da

Silva des arts et des cultures créoles et l'autel des ancêtres de la famille Vieyra, nous essayons de comprendre comment les descendants d'esclaves, par opposition aux descendants de marchands d'esclaves, voient leur passé et comment ils réagissent à la mise en place des projets officiels de valorisation de la mémoire de l'esclavage.

PARTIE I

HISTOIRE ET MÉMOIRE

CHAPITRE 1

IMPACTS DE L'ESCLAVAGE ET DE LA TRAITE ATLANTIQUE DES ESCLAVES

Dans ce chapitre, nous faisons un survol des travaux portant sur le nombre d'esclaves déportés durant la traite atlantique et de l'impact de cette déportation sur le continent africain. Très loin d'être exhaustif, ce survol permet d'établir des liens entre l'histoire et le travail de mémoire portant sur les esclavages et les traites des esclaves.

Dans la première partie du chapitre, nous examinons les questions qui sont à la source des études portant sur les premiers chiffres de la traite atlantique. Cette première vague d'études, qui avait commencé bien avant l'arrivée de l'informatisation et de l'Internet, fut très souvent désignée comme la « danse des chiffres ». Nous suivons les différentes estimations établies par les historiens anglo-saxons et nous montrons que, même si en principe ces données étaient « objectives », elles n'échappaient pas à l'influence des débats en vigueur à l'époque. Il fallait établir des estimations précises mais suffisamment élevées pour pouvoir mesurer au sens scientifique du terme – il s'agissait en effet de montrer que l'histoire est une science sociale – la souffrance causée par la traite.

Dans la seconde partie du chapitre, nous verrons que l'évolution des estimations du volume de la traite atlantique amena les historiens anglo-saxons à développer des débats très vigoureux sur l'impact démographique du commerce des esclaves sur le continent africain.

Toutefois, pendant que les historiens anglo-saxons et, par la suite, francophones déterminaient ces statistiques et ces estimations, ils oublièrent de porter attention à l'expérience vécue par les esclaves. Enfin, après avoir examiné les principales études portant sur l'impact démographique, nous montrons que cet aspect a tenu une place très marginale dans l'historiographie brésilienne. Aujourd'hui, les historiens cherchent de plus en plus à rendre compte de l'expérience vécue de l'esclavage, en l'inscrivant dans un espace atlantique commun. Cet espace est parfois subdivisé en Atlantique Nord et Atlantique Sud.

1.1 La « danse des chiffres » et l'impact démographique

Après la fin de la Seconde Guerre mondiale, la période de la Guerre froide et celle de la décolonisation ont contribué favorablement à l'émergence des études africaines en Europe et aux États-Unis, et au développement des recherches sur l'esclavage et sur la traite atlantique. Ces études reposaient sur une mémoire à double tranchant, comme l'a observé Bogumil Jewsiewicki :

Decolonization, the cold war, acquisition of sovereignty by "modern" African states, transnational social movements energized by a utopian vision of global social justice: it is in this climate that African studies emerged as a research and an academic domain. In the United States, images and symbols of Africa thus circulate within two distinct networks which evoke two separate collective memories which the civil rights movement problematized rather than bring into contact. For many blacks – especially intellectuals – mother Africa is the cradle, Egypt, and the origin of civilization where whites raped Africans before condemning them to slavery and oppressing them through colonization. For whites, Africa is the land of barbarity which corrupts and is incapable of producing anything other than slaves and buffoons⁵³.

⁵³ Bogumil Jewsiewicki, « African Studies : France and the United States », dans Paul Tiyambe Zeleza, *The Study of Africa, volume II : Global and Transnational Engagements*, Dakar, Codesria, p. 127 p. 130.

Dans les années soixante, au moment de la décolonisation de l'Afrique, la discussion autour des impacts démographiques de la traite atlantique fut fondamentale pour la construction des discours en faveur de l'émancipation. Ainsi, l'intérêt des historiens fut non seulement de comprendre les effets de l'immigration forcée des Africains dans les Amériques, mais aussi les conséquences de ce commerce en Afrique⁵⁴. Il fallait alors arriver à un nombre qui va montrer les proportions gigantesques de la ponction humaine produite par la traite atlantique des esclaves dans le continent africain. Le déficit démographique résultant fut considéré ainsi comme étant à l'origine du sous-développement de l'Afrique : d'abord, la traite des esclaves retira au continent son capital humain et, ensuite, le colonialisme lui enleva ses richesses naturelles et pilla son patrimoine culturel et artistique.

Jusqu'aux années soixante, la traite atlantique et l'esclavage dans les Amériques furent étudiés par les historiens de façon indépendante. L'absence d'études comparatives empêchait ceux-ci de considérer la traite et l'esclavage comme faisant partie d'un système où chaque région impliquée avait sa spécificité. Dans cette perspective, les travaux produits dans le cadre des historiographies nationales ne cherchaient pas à déterminer les impacts de la traite atlantique sur le lieu de destination des esclaves, sur les régions d'où les captifs étaient originaires et sur les pays européens qui avaient mis en place le commerce des esclaves. De plus, au cours de cette période, l'étude des mécanismes d'organisation de la traite transsaharienne et de la traite qui s'effectue à l'intérieur du continent africain ne faisait pas encore l'objet de l'attention des historiens. La plupart des travaux, comme l'observe Philip D. Curtin, étaient basés sur des recherches effectuées dans les bibliothèques et dans les archives; ce n'était pas des enquêtes menées sur le terrain, en Afrique⁵⁵. Ainsi, jusqu'au début des années soixante, les sources utilisées par les historiens se limitèrent aux documents écrits disponibles dans les archives européennes et américaines. Pendant la même période, les archives africaines et les sources orales et

⁵⁴ J. D. Fage, « Slavery and the Slave Trade in the Context of West African History », *The Journal of African History*, vol. 10, 3, 1969, p. 393-404.

⁵⁵ Philip D. Curtin, *The Atlantic Slave Trade : A Census*, Madison, The Wisconsin University Press, 1969, p. xvii.

iconographiques n'étaient pas utilisées, les travaux de Jan Vansina⁵⁶ et de Pierre Verger⁵⁷ ayant été pionniers dans ce sens.

À la fin des années soixante, les historiens s'intéressèrent surtout à la problématique du volume et de l'impact démographiques de la traite atlantique des esclaves. Les deux questions fondamentales auxquelles il fallait répondre étaient de savoir (1) combien de captifs avaient été transportés des côtes africaines et (2) combien de captifs étaient arrivés effectivement dans les ports des Amériques. Les chiffres, basés sur des estimations, changeaient d'un auteur à l'autre et pouvaient varier de 8 000 000 à 25 000 000 d'esclaves, tout dépendant si l'on prenait en considération le lieu d'origine ou le lieu d'arrivée ainsi que les taux de mortalité au cours des voyages. Ce fut dans les années soixante également que l'on voit publier des études touchant les grands ports négriers européens comme celui de Liverpool et de Nantes. Les historiens s'intéressaient notamment aux listes d'embarquement des navires et, à partir de ce type de document, ils furent capables de commencer à déterminer le nombre de bateaux partis des ports européens et arrivés aux ports américains, ce qui leur a permis de déterminer un estimé quant au nombre d'esclaves exportés et importés. Les historiens cherchèrent aussi à connaître la nationalité des bateaux, la structure des embarcations, le nombre de captifs qui pouvaient y être transportés, leur âge, leur sexe et leur prix marchand. Dans ce cadre, l'esclavage devint quasiment un sujet d'histoire maritime, basé sur des séries statistiques. Ainsi, au cours de la même période, à l'exception des États-Unis, les travaux historiques sur l'esclavage demeurèrent connus des spécialistes du monde académique et n'ont pas eu de répercussion sur la scène publique.

Avant les années soixante, peu d'auteurs arrivèrent à des estimations quant au nombre total d'esclaves transportés sur la période s'étalant de 1450 à 1867. En 1861, Edward E. Dunbar⁵⁸ fit une estimation de 13 887 500; en 1864, Robert Dale Owen⁵⁹ les évalua à 15

⁵⁶ Jan Vansina, *De la Tradition orale; essai de méthode historique*, Tervuren, Musée royal de l'Afrique centrale, 1961.

⁵⁷ Voir Verger, *Flux et reflux [...]*.

⁵⁸ Edward E. Dunbar, « History of the rise and decline of commercial slavery in America, with reference to the future of Mexico », *The Mexican Papers*, I, 1861, p. 260-270, cité par Pau E. Lovejoy, « The Volume of the Atlantic Slave Trade : A Synthesis », *The Journal of African History*, 23 (4) 1982, p. 496.

⁵⁹ Robert Dale Owen, *The Wrong of Slavery : The Right of Emancipation and the Future of the African Race in the United States*, Philadelphia, 1864, p. 38, cité par Lovejoy, « The Volume of the Atlantic Slave Trade : A Synthesis », p. 496.

520 000; en 1936, Robert R. Kuczynski⁶⁰ établit le nombre de 14 650 000 et, en 1950, Noel Deer⁶¹ arriva au chiffre de 11 970 000⁶².

En 1969, Philip D. Curtin utilisa la démographie historique pour faire des estimations plus précises. Selon ses calculs, basés sur des données bibliographiques, entre 1471 et 1870, le nombre d'esclaves africains importés dans les Amériques était de 9.566.100⁶³. Au cours des années suivantes, les historiens continuèrent à travailler sur les chiffres avancés par Curtin, en amenant de nouvelles manières d'interpréter les données selon les régions et les périodes et en proposant de nouveaux chiffres. Comme l'a observé Lovejoy, la réception du recensement de Curtin fut marquée par des débats, car ces nouveaux chiffres obligeaient les historiens à réévaluer l'impact de la traite atlantique en Afrique :

Some of those who have believed that the slave trade had a devastating effect on African societies have not welcomed the hard look at facts and statistical probability. A reduction of the figure for slave exports might indicate that the trade had only a marginal impact on Africa. According to this interpretation, which was never articulated in such bold terms before the revisionist conclusions of Eltis and Jennings, fewer slaves might mean less oppression⁶⁴.

En 1976, Joseph Inikori questionna⁶⁵ à la fois la méthode de calcul et la qualité des données utilisées par Curtin, en suggérant des estimations à la hausse. En 1978⁶⁶, Inikori en proposa de nouvelles : dans la période entre 1450 et 1867, 15 400 000 d'esclaves auraient été exportés de l'Afrique et 13 392 000 d'esclaves aurait été importés dans les Amériques. En 1981, James A. Rawley⁶⁷ a établi que un nouveau chiffre se situant autour de 11 345 000.

⁶⁰ Robert R. Kuczynski, *Population Movements*, Oxford, 1936, p. 12, cité par Lovejoy, « The Volume of the Atlantic Slave Trade : A Synthesis », p. 496.

⁶¹ Noel Deerr, *The History of Sugar*, London, 1950, II, p. 284, cité par Lovejoy, « The Volume of the Atlantic Slave Trade : A Synthesis », p. 496.

⁶² Voir Lovejoy, « The Volume of the Atlantic Slave Trade : A Synthesis », tableau 8, p. 496.

⁶³ Curtin, *The Atlantic Slave Trade : A Census*, p. 268.

⁶⁴ Paul E. Lovejoy, « The Impact of the Atlantic Slave Trade on Africa : A Review of the Literature », *The Journal of African History*, vol. 30, n° 3, 1989, p. 368.

⁶⁵ Joseph E. Inikori, « Measuring the Atlantic Slave Trade : An Assessment of Curtin and Anstey », *The Journal of African History*, vol. 17, no 2, 1976, p. 197-223.

⁶⁶ Joseph Inikori, « The origin of Diaspora : The Slave from Africa », *Tarikh*, V, iv, 1978, p. 8, cité par Lovejoy, « The Volume of the Atlantic Slave Trade : A Synthesis », p. 496.

⁶⁷ James A. Rawley, *The Transatlantic Slave Trade : A History*, New York, 1981, p. 428, cité par Lovejoy, « The Volume of the Atlantic Slave Trade : A Synthesis », p. 496.

En 1982, dans un article où il fit un bilan⁶⁸ de la discussion entourant ces chiffres, Paul E. Lovejoy utilisa les données de Curtin, en introduisant quelques modifications, basées sur des données partielles. Il conclut ainsi que, dans la période entre 1450 et 1900, 11 698 000 d'esclaves furent exportés de l'Afrique, tandis que, entre 1450 et 1867 (année présumée de l'arrivée du dernier bateau négrier dans les ports américains), les Amériques et d'autres parties du bassin Atlantique ont importé 9 778 500 d'esclaves, chiffre approchant celui établi par Curtin. Comme l'a souligné Lovejoy, le chiffre de Curtin demeurait un point de départ qui permettait de situer le nombre total d'esclaves exportés autour de 10 000 000. Ce faisant, il confirmait la thèse de Curtin qui affirmait qu'il était peu probable que le nombre total d'Africains importés puisse être inférieur à 8 000 000 et supérieur à 10 500 000.

Entre la fin des années soixante-dix et la fin des années quatre-vingt, plusieurs autres études couvrant différentes zones de la traite atlantique permirent encore de revoir les estimations avancées par Curtin, Inikori, Rawley et Lovejoy. Ces nouvelles estimations, proposées par les travaux de Serge Daget et Jean Mettas sur la traite atlantique française à partir des données sur les ports comme celui de Nantes⁶⁹ et par des études menées par Charles Becker⁷⁰, David Richardson⁷¹, David Eltis⁷² et José Curto⁷³, n'ont pas altéré significativement les chiffres de Curtin. En considérant les précisions apportées par ces différents travaux, Lovejoy révisa le nombre de 11 698 000 avancé en 1982 et il parvint au nombre de 11 863 000 esclaves exportés. À partir de ce chiffre, et en considérant que 10 % à 20 % des esclaves embarqués mouraient pendant la traversée, le nombre d'esclaves importés serait alors entre 9 000 000 et 10 800 000. Malgré l'écart de 1 800 000 esclaves, ce chiffre situe les estimations de Lovejoy à l'intérieur de la marge établie par Curtin. En

⁶⁸ Paul E. Lovejoy, « The Volume of the Atlantic Slave Trade : A Synthesis », p. 473-501.

⁶⁹ Voir Jean Mettas, *Répertoire des expéditions négrières françaises au XVIII^e siècle* (édité par Serget Daget et Michèle Daget) Paris, Société Française d'outre-mer, 1978.

⁷⁰ Charles Becker, « Note sur les chiffres de la traite atlantique française au XVIII^e siècle », *Cahiers d'études africaines*, XXVI, 24, 1986, p. 633-679.

⁷¹ David Richardson, « Slave Exports from West and West-Central Africa, 1700-1810 : New Estimates of Volume and Distribution, *The Journal of African History*, XXX (I) 1989, p. 1-22.

⁷² David Eltis, *Economic Growth and the Ending of the Transatlantic Slave Trade*, New York, Oxford University Press, 1987, p. 241-254.

⁷³ La révision des chiffres pour le commerce des esclaves portugais, à partir de Luanda, réalisée par Curto, ne fut publiée qu'en 1992 dans José C. Curto, « A Quantative Reassessment of the Legal Portuguese Slave Trade from Luanda, Angola, 1710-1830 », *African Economic History*, 20, 1992, p. 1-14 et p. 16-25.

1985, Catherine Coquery-Vidrovitch utilisa cette estimation de Lovejoy pour affirmer que 11 698 000 d'esclaves furent exportés de l'Afrique⁷⁴.

Grâce au développement de l'informatique, les historiens nord-américains furent en mesure de mettre en place des bases de données où l'on peut manipuler aisément des séries statistiques. Il fut alors possible de comptabiliser des nombres généraux tout en gardant des éléments particuliers touchant les différentes routes de la traite atlantique. Cependant, ce ne fut qu'à la fin des années quatre-vingt que les historiens David Eltis et Barabara Solow, en collaboration avec Stephen D. Behrendt et David Richardson, ont développé la base de données « W.E.B. Du Bois ». Au départ, le projet réunit des informations issues de 27 233 expéditions négrières entre l'Afrique et les Amériques dans la période s'étalant entre 1595 et 1866. En 1999, ces données furent publiées sur support électronique dans *The Trans-Atlantic Slave Trade : A Database on CD-ROM*⁷⁵. En 2001, David Eltis réévalua les estimations du nombre d'esclaves transportés de l'Afrique vers les Amériques entre 1519 et 1867, tout en précisant davantage les données initiales à inclure dans la nouvelle édition de la base de données:

Link between Africa and the Americas, deaths of both slaves and crew on the voyage, the age and sex of slaves, national participation in the trade, almost any organizational question, ownership patterns, and many other topics will draw on the new collection to a much greater degree than will the long debate over how many Africans arrived in the Americas between 1519, the likely date of the first, and 1867, the probable year of the last transatlantic slave voyage direct from Africa⁷⁶.

⁷⁴ Catherine Coquery-Vidrovitch, « Traite négrière et démographie. Les effets de la traite atlantique : un essai de bilan des acquis actuels de la recherche », dans Serge Daget, éd., *De la Traite à l'esclavage : Actes du Colloque international sur la traite des Noirs, Nantes 1985*, Nantes, Université de Nantes, Centre de recherches sur l'histoire du monde atlantique, Société française d'histoire d'outre-mer, t. II, p. 57-69, cité par Olivier Pétré-Grenouilleau, *Les Traites négrières : essai d'histoire globale*, Paris, Gallimard, 2004, p. 164. Cependant, Pétré-Grenouilleau omet de mentionner que les chiffres avancés par Coquery-Vidrovitch sont ceux-là mêmes établis par Lovejoy en 1982 dans « The Volume of the Atlantic Slave Trade : A Synthesis », p. 501.

⁷⁵ David Eltis, Stephen D. Behrendt, David Richardson and Herbert S. Klein, eds., *Trans-Atlantic Slave Trade Database on CD-ROM*, Cambridge, 1999.

⁷⁶ David Eltis, « The Volume and Structure of the Transatlantic Slave Trade: A Reassessment », *The William and Mary Quarterly*, 3rd Ser., 58 (1) Jan., 2001, *New Perspectives on the Transatlantic Slave Trade*, p. 17-46.

À partir des ajustements apportés aux données de la *Trans-Atlantic Slave Trade Database*, en 2001, David Eltis⁷⁷ avança que 11 062 000 d'Africains furent exportés vers les Amériques entre 1519 et 1867 et, compte tenu de la mortalité au cours de la traversée, 9 599 000 d'esclaves sont effectivement arrivés dans les Amériques.

Les chiffres issus de la base de données W. E. B. Du Bois furent largement acceptés et utilisés par la grande majorité des historiens anglo-saxons, français et brésiliens. Par contre, certains historiens continuent d'avancer d'autres chiffres. Olivier Pétré-Grenouilleau, qui utilise le chiffre de 11 062 000 de David Eltis, rappelle que Joseph Inikori aurait suggéré, en 2002 que le nombre total atteignait 12 700 000 d'esclaves⁷⁸.

La version révisée de la *Trans-Atlantic Slave Trade Database*, financée par la Emory University's Robert W. Woodruff Professor of History Endowment, le National Endowment of the Humanities et le W.E.B. Du Bois Institute, sera accessible sur Internet en 2008, lors des commémorations du bicentenaire de l'anniversaire de l'abolition de la traite des esclaves en Grande-Bretagne et aux États-Unis. Les données actualisées datant de 2005⁷⁹, proviennent des registres de plus de 34 766 expéditions négrières, correspondant à environ 80 % des voyages réalisés. L'un des plus importants éléments de ces nouvelles estimations est l'inclusion d'un grand volume de données sur les traites portugaises et brésiliennes, collectées entre 2001 et 2004 et qui étaient absentes des résultats présentés en 2001. En outre, le nombre de 11 062 000 d'Africains exportés atteint désormais 12 409 563⁸⁰ pour la période entre 1519 et 1867. Le nombre d'esclaves débarqués dans les Amériques resterait aux alentours de 10 000 000, ce qui représente un ajout d'environ 400 000 esclaves importés au chiffre de 2001 qui était de 9 599 000.

⁷⁷ Selon des données tirées de David Eltis, Stephen D. Behrendt, David Richardson and Herbert S. Klein, eds., *Trans-Atlantic Slave Trade Database on CD-ROM*, cité par David Eltis, « The Volume and Structure of the Transatlantic Slave Trade: A Reassessment », tableau III, s/p.

⁷⁸ Joseph E. Inikori aurait avancé cette information, lors d'un « séminaire de recherche à Toronto ». Voir Pétré-Grenouilleau, *Les traites négrières : essai d'histoire globale*, p. 163.

⁷⁹ David Eltis, « The Transatlantic Slave Trade : Revised Estimates of the Volume and Direction from the Second Edition of the Cambridge Database of Voyages », communication présentée au 120th Annual Meeting of the American Historical Association, Philadelphia, 6 January, 2006.

⁸⁰ David Eltis, « The Transatlantic Slave Trade : Revised Estimates of the Volume and Direction from the Second Edition of the Cambridge Database of Voyages », p. 1.

1.2 Historiographies

La discussion sur les chiffres a entraîné le débat sur l'impact démographique de la traite atlantique en Afrique. Ce débat, au cœur des études sur l'esclavage au cours des années soixante-dix et quatre-vingt, fut pratiquement monopolisé par les historiens anglo-saxons. La participation des chercheurs africains fut presque inexistante. Le seul historien nigérian qui y participa de façon systématique fut Joseph E. Inikori qui, dans les années soixante-dix et quatre-vingt, enseignait au Département d'histoire de l'Université Ahmadu Bello à Zaria au Nigeria. La principale publication où s'est joué ce débat fut *The Journal of African History*, fondée en 1960 à Cambridge University pour préparer la publication de la *Cambridge History of Africa*⁸¹.

La participation française au débat sur l'impact démographique survint dans les années soixante-dix, mais elle demeura restreinte aux zones de la traite où l'influence française prédominait. À l'exception de Catherine Coquery-Vidrovitch, Serge Daget et, plus récemment, Olivier Pétré-Grenouilleau, les historiens français ne se prononcèrent pas sur le nombre total d'esclaves impliqué dans la traite et sur l'impact démographique. Comme l'a observé Bogumil Jewsiewicki, contrairement au monde anglo-saxon, l'histoire de l'Afrique précoloniale « has never been successfully established in France as a distinct methodological, or even simply, empirical field » et ce malgré les travaux d'anthropologues comme Marc Augé, Jean Bazin, Michel Izard et Emmanuel Terray⁸² et Claude Meillassoux. La revue *Cahiers d'études africaines*, fondée en 1960, constitua une tribune importante pour les études sur l'Afrique coloniale et postcoloniale, où des historiens anglophones intervinrent également. Cependant, les travaux qui y sont publiés se situent dans une perspective plus multidisciplinaire (littérature, arts, langues, anthropologie, histoire) que celle du *The Journal of African History* et, par conséquent, les débats entourant le nombres d'esclaves et l'impact démographique y furent absents.

Les travaux nord-américains et britanniques ont eu une influence dans l'historiographie de la traite atlantique jusqu'aux années quatre-vingt. Les études réalisées par les chercheurs

⁸¹ Bogumil Jewsiewicki, « African Studies: France and the United States », p. 127.

⁸² Bogumil Jewsiewicki, « African Studies: France and the United States », p.129.

francophones ont eu par contre peu d'impact. Cela trouve apparemment son explication dans la croissance soutenue du système universitaire anglo-saxon. En effet, un réseau établi d'universités, l'existence de programmes de maîtrise et de doctorat, de sociétés savantes, la tenue de rencontres scientifiques annuelles et la publication de revues scientifiques ont contribué largement au développement des études sur l'esclavage dans le monde anglo-saxon. En outre, l'émergence de la démographie historique et le développement des bases de données informatiques exigeaient beaucoup d'investissements et les historiens nord-américains y ont fait figure de pionniers.

À partir des années quatre-vingt, même si les travaux des historiens anglo-saxons continuent à prédominer, on voit une plus grande ouverture aux recherches menées par des historiens africains et latino-américains. Au Brésil, si l'intérêt des anthropologues et sociologues européens et nord-américains remontait aux années quarante, à partir des années quatre-vingt, ce sont cette fois les historiens qui commencent à partager cet intérêt en allant sur place réaliser des recherches. Quelques-uns de ces chercheurs restèrent au Brésil pour enseigner. Avec le développement des programmes de maîtrise et de doctorat dans les universités brésiliennes, de nouvelles recherches sur différents aspects de la traite et de l'esclavage vont faire leur apparition. De plus, la nécessité croissante des chercheurs nord-américains d'obtenir des chiffres précis sur l'esclavage et la traite vers le Brésil encouragea l'intégration de chercheurs brésiliens dans des projets internationaux.

Au Nigeria, à cause de l'instabilité politique qui s'installa à partir de la moitié des années soixante-dix, le mouvement fut plutôt inverse. Au début des années quatre-vingt, les chercheurs américains et britanniques quittèrent le terrain et les universités nord-américaines commencèrent à engager des historiens nigériens. À cette époque, la participation des historiens de l'Afrique francophone, notamment des chercheurs béninois et sénégalais, au débat sur l'esclavage en Afrique et sur la traite atlantique, devint de plus en plus importante.

Même si le poids prépondérant de l'historiographie anglo-saxonne rend tout exercice de synthèse périlleux, nous avons relevé le défi de rendre compte des débats historiographiques entourant les estimations et l'impact démographique de la traite atlantique des esclaves en Afrique. D'abord, nous avons choisi les études qui ont eu une

certaine répercussion dans le milieu académique international, laquelle peut être mesurée par le nombre de fois qu'elles ont été citées par d'autres chercheurs. Ensuite, nous avons distribué les travaux en trois zones linguistiques : l'historiographie en langue anglaise couvre les études réalisées par des chercheurs britanniques, canadiens, états-uniens et nigériens; l'historiographie en langue française fait état des travaux menés par les chercheurs français et par quelques chercheurs africains; l'historiographie en langue portugaise donne un bref bilan des travaux réalisés par les chercheurs brésiliens. Nos zones d'intérêt étant le Brésil et l'Afrique occidentale, le nombre de travaux anglo-saxons a été limité à ceux qui touchent les impacts de la traite atlantique en Afrique. Par conséquent, nous n'avons pas pris en compte les études portant sur l'esclavage aux États-Unis. Le recensement des travaux français comprend notamment les articles et les ouvrages sur les ports français, thème qui a dominé l'historiographie française jusqu'à la fin des années quatre-vingt. Dans le cas brésilien, le débat sur l'impact démographique étant pratiquement inexistant, nous avons réalisé un survol des trois plus importantes périodes de l'historiographie brésilienne de l'esclavage.

1.2.1 Historiographie en langue anglaise

Les estimations de Curtin, en établissant un point de départ pour mesurer le volume de la traite atlantique, amenèrent les historiens à s'interroger si la traite atlantique avait effectivement eu des conséquences profondes en Afrique. Ces statistiques permirent avant tout de produire des études simulant différents scénarios de l'évolution de la population africaine dans les différentes régions concernées. Il s'agissait de savoir jusqu'à quel point la déportation d'un si grand nombre d'Africains avait provoqué le dépeuplement du continent africain. Ce débat et la discussion portant sur ces estimations furent dominés par les historiens nord-américains, canadiens, états-uniens, britanniques et nigériens.

Déjà en 1966, un Guyanais, Walter Rodney, publiait un article où il développait l'hypothèse selon laquelle la traite atlantique des esclaves avait contribué au

développement de l'esclavage dans les sociétés africaines de la Haute Guinée⁸³. Quelques années plus tard, avec la publication du recensement de Curtin, qui proposait des estimations moins élevées que l'on pensait au départ, certains historiens arrivèrent rapidement à la conclusion suivante : la traite atlantique n'a pas eu un impact déterminant sur le développement de l'esclavage à l'intérieur du continent africain.

En 1969, John Donnelly Fage expliqua que l'esclavage existait dans certaines sociétés de l'Afrique occidentale avant le début du commerce maritime avec l'Europe. Cependant, il y aurait une relation étroite entre le développement économique et l'essor de l'institution de l'esclavage⁸⁴. Selon cet auteur, entre la moitié du XVII^e siècle jusqu'au début du XIX^e siècle, la demande américaine croissante pour des esclaves entraîna l'augmentation de la capture d'esclaves et des guerres dont l'objectif principal était de garantir l'offre des captifs. Cela aurait provoqué une situation de grande instabilité, laquelle a nui à la croissance économique et au développement social⁸⁵. Cependant, il conclut aussi qu'il n'est pas possible d'offrir une réponse générale à la question de l'impact de la traite atlantique qui puisse être applicable à toutes les régions de l'Afrique occidentale⁸⁶. Prenant en compte les estimations récentes de Curtin, J. D. Fage termine son article en affirmant que la traite n'a pas eu de conséquences négatives décisives dans les sociétés de l'Afrique de l'Ouest. Bien au contraire, elle fut partie intégrante du développement de ces sociétés. En mettant de l'avant que le poids de la ponction humaine provoquée par la traite ne fut pas décisif, Fage accepte l'idée que le commerce atlantique des esclaves n'aurait pas miné ces sociétés. Cette dernière conclusion fut sérieusement mise en cause par C. C. Wrigley:

However, Professor Fage is not content to argue that the traffic in human beings did no serious harm to the peoples of West Africa, but suggests that, on the contrary, it made a positive contribution to their development [...] And indeed Fage seems to be arguing that without slavery and slave-raiding

⁸³ Walter Rodney, « Slavery and other forms of social possession on the upper Guinea coast in the context of the Atlantic slave trade », *The Journal of African History*, 7 (4) 1966, p. 431-443.

⁸⁴ J. D. Fage, « Slavery and the Slave Trade in the Context of West African History », p. 398.

⁸⁵ J. D. Fage, « Slavery and the Slave Trade in the Context of West African History », p. 401.

⁸⁶ J. D. Fage, « Slavery and the Slave Trade in the Context of West African History », p. 404.

West Africa would have been unable to make full use of its new commercial opportunities⁸⁷.

Quelques années plus tard, Joseph E. Inikori⁸⁸ contesta à son tour la thèse de John Donnelly Fage. Pendant les années soixante-dix, d'autres travaux portant sur des régions particulières, notamment en Afrique de l'Ouest, ont abordé le problème de l'impact démographique⁸⁹. Cependant, Fage demeura pendant cette période l'un des seuls à avoir proposé un modèle pour comprendre les effets démographiques de la traite atlantique des esclaves. Il consistait à établir, basé sur des estimations de croissance naturelle, la population réelle des régions affectées par la traite atlantique et à en soustraire ensuite le nombre potentiel de personnes de l'Afrique de l'Ouest qui furent vendues comme esclaves⁹⁰.

En 1980, John Thornton publia une étude⁹¹ sur la traite des esclaves en Angola au XVIII^e siècle et sur ses effets démographiques. La quantité et la fiabilité des données disponibles pour cette période offraient une solide base à son étude. Les données d'un recensement analysées par Thornton indiquèrent, d'une part, que le taux de femmes dans la population était extrêmement élevé et, d'autre part, que la population masculine était très jeune. Cela confirmait le profil général de la traite atlantique, où la plupart des esclaves exportés vers les Amériques étaient des hommes, tandis que les femmes restaient sur place, pour assurer la reproduction de la population. Comme la main-d'œuvre dans l'agriculture était essentiellement féminine, la traite n'aurait pas eu non plus d'effets majeurs sur la

⁸⁷ C. C. Wrigley, « Historicism in Africa : Slavery and State Formation », *African Affairs*, 70 (279) 1971, p. 115. Voir aussi Patrick Manning, « The Enslavement of Africans : A Demographic Model », *Revue canadienne des études africaines/Canadian Journal of African Studies*, vol. 15, n° 3, 1981, p. 502.

⁸⁸ Entre autres : Joseph E. Inikori, « The Slave Trade and the Atlantic Economies, 1451-1870 », *The African Slave Trade from the fifteenth to the nineteenth century*, Paris, Unesco, 1979, p. 56-87; Joseph Inikori, « Under-population in Nineteenth- Century West Africa: The Role of the Export Slave Trade », *African Historical Demography*, 11, Edinburgh, Centre of African Studies, University of Edimburgh, 1981, p. 283-313.

⁸⁹ Entre autres, le livre de Walter Rodney, *How Europe Underdeveloped Africa*, London, 1972. Sur les études réalisées pendant les années soixante-dix, voir Manning, « The Enslavement of Africans : A Demographic Model », p. 499-526.

⁹⁰ J. D. Fage, « The Effect of the Export Slave Trade on African Populations », *The Population Factor in African Studies*, ed., R. J. A. R. Rathbone and R. P. Moss, London, University of London Press, 1975, p. 15-23.

⁹¹ John Thornton, « The Slave Trade in Eighteenth Century Angola : Effects on Demographic Structures », *Revue Canadienne des études africaines/Canadian Journal of African Studies*, vol. 14, no 3, p.417-427.

production alimentaire. Thornton conclut son article en affirmant que la traite atlantique n'a pas eu d'impact démographique décisif dans la région de l'Angola pendant la période étudiée. Cette thèse est partagée par Joseph C. Miller⁹², qui examinera plus tard en détail la question dans son ouvrage majeur *Way of death : merchant capitalism and the Angolan slave trade, 1730-1830*⁹³.

En 1981, Patrick Manning⁹⁴ chercha à établir un modèle démographique de l'esclavage des Africains en tenant compte de différentes variables, dont l'âge et le sexe, parmi les ravisseurs d'esclaves, les populations razziées, les esclaves déportés dans les Amériques ainsi que les esclaves restés sur place. Manning avançait d'emblée l'hypothèse selon laquelle le commerce atlantique des esclaves fut le principal facteur ayant déterminé la nature et le développement de l'esclavage africain, même si celui-ci existait avant l'avènement de la traite atlantique. Manning chercha à savoir dans quelle mesure l'importance quantitative de l'esclavage en Afrique était l'effet de la demande externe. Selon lui, l'exportation d'esclaves a limité la croissance démographique et, dans certaines régions, elle a provoqué la réduction de la population et a modifié son profil quant à l'âge, le sexe et la structure familiale. En même temps, il montra que les variations des prix des esclaves provoquèrent aussi des modifications importantes dans l'esclavage en Afrique pendant le XIX^e siècle. En effet, lorsque la demande d'esclaves a chuté pendant cette période, l'usage du travail esclave en Afrique a connu une expansion. Manning conclut que la taille de la population africaine serait supérieure à celle d'aujourd'hui si la ponction de la traite des esclaves n'avait pas eu lieu. Selon lui, cette réduction fut causée non seulement par la déportation des Africains, mais également par les bouleversements causés par ces déplacements, en particulier l'augmentation dans la mortalité. Même si le modèle de Manning fut bien accueilli⁹⁵, la recherche concernant les données quantitatives proposait toujours de nouveaux nombres. Quelques années plus tard, le défi d'établir une formule

⁹² D'après Manning, « The Enslavement of Africans : A Demographic Model », p. 523.

⁹³ Joseph C. Miller, *Way of death : merchant capitalism and the Angolan slave trade, 1730-1830*. Madison, University of Wisconsin Press, 1988.

⁹⁴ Manning, « The Enslavement of Africans : A Demographic Model », p. 501.

⁹⁵ Joseph E. Inikori accueillit positivement le modèle de Manning, tout en critiquant John Thornton qui, selon lui, « seeks to provide empirical support for Fage's conclusion ». Voir John C. Caldwell ; J. E. Inikori ; Patrick Manning, « Two Comments on Manning. "The Enslavement of Africans : A Demographic Model", *CJAS/RCEA*, 15, 1981, and a Response », *Revue Canadienne des études africaines/Canadian Journal of African Studies*, 16 (1) 1982, p. 130-131.

pour faire des projections précises sur la démographie du continent africain demeurait toujours à l'ordre du jour⁹⁶.

En 1983, Paul E. Lovejoy affirma que, avant le XV^e siècle, dans les sociétés africaines, l'esclavage était une institution sociale à petite échelle. Son influence politique dépendait de la taille des groupes sociaux. L'esclavage n'étant pas une institution centrale, il n'existait pas de sociétés esclavagistes en Afrique à cette époque⁹⁷. L'Islam, le marché européen et d'autres facteurs politiques et économiques eurent un impact sur l'esclavage qui se pratiquait en Afrique :

Once such factors had an impact on particular societies, the nature of slavery changed, and the result was a different indigenous setting. In short, the history of slavery was dynamic, and the changes that took place resulted in the emergence of slave societies in places where previously there had only been a few slaves in society. That is, slavery became a central institution and not a peripheral feature [...] the integration of Africa into an international network of slavery occurred because Africa was an area of slave supply. In Africa, therefore, there was a structural link between this ability to supply slaves for external use and the domestic employment of slaves⁹⁸.

Pour Lovejoy, l'impact de la traite atlantique en Afrique fut décisif et transformateur. En acceptant les conséquences transformatrices de la traite dans le continent africain, le développement des bases de données, qui détaillent les périodes où le commerce fut plus intense et qui tracent les profils des Africains déportés, pourrait enfin servir à mieux expliquer le fonctionnement du commerce des esclaves.

Les précisions apportées par les historiens et le développement des bases de données n'ont pas épuisé le débat sur les conséquences de la traite en Afrique. En 1987 et 1988, David

⁹⁶ Patrick Manning et William S. Griffiths, « Divining the Unprouvable : Simulating the Demography of African Slavery », *Journal of Interdisciplinary History*, 19 (2) autumn 1988, p. 177-201. Dans les années quatre-vingt, Manning continua à développer son modèle, voir Patrick Manning, « The Slave Trade : The Formal Demography of a Global System », *Social Science History*, 14 (2) summer 1990, p. 255-279 ainsi que dans les chapitres « Slavery and the African Population » et « The quantitative impact of the slave trade, 1700-1900 » dans Patrick Manning, *Slavery and African Life : Occidental, Oriental and African Slave Trade*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990, p. 39-59 et p. 60-85.

⁹⁷ Lovejoy, *Transformations in Slavery [...]*, p. 13.

⁹⁸ Lovejoy, *Transformations in Slavery [...]*, p. 21.

Eltis⁹⁹ et Lawrence C. Jennings¹⁰⁰ développèrent un modèle d'analyse du volume de la traite atlantique et du développement économique de l'Afrique dans la période précoloniale. Leur modèle minimise l'impact de la traite atlantique. Il atténue aussi l'impact de la suppression du commerce des esclaves sur l'histoire africaine. En 1989, Lovejoy reprend la thèse développée six ans auparavant dans *Transformations in Slavery*. Il insiste alors sur l'importance de l'impact de la traite atlantique dans les sociétés africaines et sur la nécessité de comprendre les différents éléments ayant contribué à inscrire l'Afrique dans un système esclavagiste international incluant les Amériques, l'Europe occidentale et l'Islam¹⁰¹. Pour contester l'étude de Eltis et Jennings¹⁰², Lovejoy s'appuie sur sa propre thèse concernant les transformations entraînées par la traite atlantique en Afrique¹⁰³, sur le modèle démographique de Manning¹⁰⁴ et sur l'ouvrage majeur de Joseph C. Miller¹⁰⁵. En analysant le volume de la traite, les origines ethniques et régionales des populations déportées ainsi qu'en considérant leur sexe et leur profil d'âge, il montra que la démographie de la traite avait occasionné une perte de population et l'accélération du développement de l'esclavage en Afrique.

En 1989, John Donnelly Fage publia un article où il ne répondait pas à la thèse des « transformations » développée par Paul E. Lovejoy, mais plutôt à celle soutenue par Walter Rodney en 1966¹⁰⁶ et en 1972¹⁰⁷. Son article resta sans réponse. Rodney avait été assassiné en Guyane presque dix ans auparavant. La réaction tardive de Fage à la thèse de Rodney laissa pour la première fois le débat politique prendre le pas sur le débat historiographique :

⁹⁹ David Eltis, *Economic Growth and the Ending of the Transatlantic Slave Trade*, New York, Oxford University Press, 1987.

¹⁰⁰ David Eltis and Lawrence C. Jennings, « Trade between Western Africa and the Atlantic world in the pre-Colonial era », *American Historical Review*, XLIII (4) 1988, p. 936-959.

¹⁰¹ Paul E. Lovejoy, « The Impact of the Atlantic Slave Trade on Africa : A Review of the Literature », *The Journal of African History*, 30 (3) 1989, p. 365.

¹⁰² Lovejoy, « The Impact of the Atlantic Slave Trade on Africa : A Review of the Literature », p. 386-387.

¹⁰³ Lovejoy, *Transformations in Slavery* [...].

¹⁰⁴ Voir Manning et William S. Griffiths, « Divining the Unprouvable [...] » ; Manning, « The Slave Trade : The Formal Demography of a Global System » et Manning, *Slavery and African Life* [...].

¹⁰⁵ Miller, *Way of Death*, 1988.

¹⁰⁶ Rodney, « Slavery and other forms of social possession on the upper Guinea [...] ».

¹⁰⁷ Rodney, *How Europe Underdeveloped Africa*.

Rodney consciously represented the black peoples exploited through the Atlantic slave trade and slavery and by subsequent colonialism, whereas I stem from the race and culture which did the exploiting. Nevertheless I think that it is fair to say that, at least subconsciously, Rodney was a romantic, falling for the myth of the « noble savage », believing in an ideal and idyllic pre-colonial « Merrie Africa » [...]. I do not challenge Rodney's vision of an ideal African society which was poisoned by burgeoning European capitalism because I have a different ethnic or intellectual inheritance, but because I cannot see that it accords with the reality¹⁰⁸.

L'article de J. D. Fage marque un point tournant du débat autour de l'impact démographique. Il est en effet publié dans un contexte particulier. En 1989, l'Europe communiste s'effondre et certains chercheurs remettent en question l'analyse marxiste des phénomènes historiques. De ce fait, à partir des années quatre-vingt-dix, le débat fait son apparition sur la scène publique. Graduellement, le débat autour des estimations qui semblaient jusque-là « parler par elles-mêmes » changea désormais de direction. Pour la première fois, on prenait en compte non pas les arguments et les données amenés par un chercheur, mais plutôt son appartenance à un « groupe ethnique » et sa position politique. En 1994, en faisant appel à la théorie de la dépendance et du sous-développement et en évoquant André Gunder Frank et Paul Baran, Joseph E. Inikori amena le débat sur le terrain politique. En revenant sur les travaux de J. D. Fage et Walter Rodney, initiés trente ans auparavant, Inikori dénonce les « processus idéologiques » associés à l'étude de l'histoire de la traite atlantique et de l'esclavage africain.

En 2001, Barbara Solow revient une fois de plus sur le débat et sur le rôle fondamental que la base de données W.E.B. Du Bois a eu dans le développement des recherches sur l'esclavage. Elle souligne les nouvelles dimensions auparavant absentes des discours des chercheurs impliqués dans la collecte des données. Elle affirme que chaque recensement est aussi l'expression d'une vision socialement construite de la réalité. Si elle reconnaît que les bases de données sont fondamentales, elle rappelle aussi que « what we cannot get from

¹⁰⁸ J. D. Fage, « African Societies and the Atlantic Slave Trade, *Past and Present*, 125, Nov. 1989, p. 110-111. Sur la réponse de J. D. Fage, voir aussi Joseph E. Inikori, « Ideology versus the Tyranny of Paradigm : Historians and the Impact of the Atlantic Slave Trade on African Societies », *African Economic History*, 22, 1994, p. 37-58.

these data is an understanding of the human experience of the Middle Passage. For this there is no resource except historical imagination, and perhaps the best sources are tales and poems and novels »¹⁰⁹. Barbara Solow montre que, dans la mesure où les chercheurs précisent leurs estimations du nombre d'esclaves exportés vers les Amériques, la nécessité de tenir compte de la dimension du vécu se fait de plus en plus sentir. L'historien doit désormais s'appuyer sur des documents à partir desquels l'expérience de la vie d'esclave puisse être décrite. Il doit aussi s'assurer que ses recherches se développent dans le cadre des débats contemporains¹¹⁰.

1.2.2 Historiographie en langue française

Les études sur l'esclavage et sur l'Afrique précoloniale en France et dans les pays africains francophones se développèrent beaucoup plus lentement qu'en Amérique du Nord, la Grande-Bretagne et le Nigeria. Ce ne fut qu'à la fin des années cinquante que l'histoire de l'Afrique fut reconnue en France comme un domaine distinct de l'histoire impériale. Jusque-là l'étude de l'Afrique noire était demeurée le domaine des anthropologues¹¹¹. L'histoire de l'Afrique précoloniale ne gagna de l'espace dans le monde francophone qu'avec les premières études de Jan Vansina et Marie-Josée Tubiana et le développement des études utilisant la tradition orale comme source pour l'histoire. De même, à partir du début des années soixante, avec la montée de l'intérêt pour les études sur le sous-développement, une nouvelle génération d'historiens français fait surface, parmi lesquels Elikia M'Bokolo et Catherine Coquery-Vidrovitch¹¹². Les historiens francophones ne participèrent pas activement au débat international sur les estimations et sur l'impact de la ponction démographique de la traite atlantique en Afrique avant la fin des années quatre-

¹⁰⁹ Barbara L. Solow, « The Transatlantic Slave Trade : A New Census », *The William and Mary Quaterly*, 3rd ser., 58 (1) Jan. 2001, *New Perspectives on the Transatlantic Slave Trade*, p. 11.

¹¹⁰ Parmi les travaux récents, voir notamment Robin Law and Paul E. Lovejoy, ed., *The Biography of Mahommah Gardo Baquaqua : His Passage from Slavery to Freedom in Africa and America*, Princeton, Markus Wiener Publishers, 2001 ; Vincent Carretta, *Equiano, the African : biography of a self-made man*, Athens, Georgia University Press, 2005 et Paul E. Lovejoy, « Autobiography and Memory : Gustavus Vassa, alias Olaudah Equiano, the African », *Slavery and Abolition*, 27 (3) December 2006, p. 317-347.

¹¹¹ Catherine Coquery-Vidrovitch and Bogumil Jewsiewicki, « Africanist Historiography in France and Belgium : Traditions and Trends », dans Bogumil Jewsiewicki and David Newbury, *African Historiographies : What History for which Africa ?*, Berverly Hills, Sage Publications, 1986. p. 139.

¹¹² Voir notamment, Catherine Coquery-Vidrovitch, « L'histoire vivante », *Cahier d'études africaines*, XVI (61-62) 1976, p. 67-73.

vingt. À partir de ce moment, Catherine Coquery-Vidrovitch se voit reconnue comme l'une des principales représentantes de l'histoire démographique africaine en France. Les principales discussions autour de l'impact démographique de la traite se déroulèrent en effet dans le cadre de son séminaire à l'Université de Paris VII¹¹³.

Jusqu'aux années quatre-vingt, l'étude de l'esclavage en France s'inscrit dans les recherches portant sur l'histoire maritime française. L'activité des ports négriers comme celui de Nantes était au cœur de la plupart des études¹¹⁴. Comme leurs pairs anglo-saxons, les historiens français cherchaient à saisir la dimension factuelle de la traite des esclaves dans les ports français. Cela fut le cas de Jean Mettas, décédé prématurément, qui a laissé une description détaillée des expéditions négrières françaises dans son *Répertoire des expéditions négrières françaises au XVIII^e siècle*¹¹⁵ dont un volume est consacré au port de Nantes. Dans cet ouvrage, édité par Serge Daget, Mettas a dressé une liste des expéditions, en précisant la taille de chaque bateau, le nombre d'esclaves décédés, les lieux où les esclaves furent vendus, les noms des capitaines et des propriétaires, les lieux de commerce en Afrique, les lieux de ventes dans les Amériques et d'autres événements importants survenus pendant chaque voyage.

À partir des années quatre-vingt, la production française sur la traite atlantique des esclaves vers les Amériques et en Afrique s'intensifia et se diversifia, même si l'histoire des ports négriers continua à être un sujet d'étude central. Dans les limites de cette mouvance se trouvent plusieurs études de François Renault¹¹⁶ et Serge Daget¹¹⁷, qui abordent aussi les traites des esclaves en Afrique. Dans *La Répression de la traite des Noirs au XIX^e siècle*, on

¹¹³ Catherine Coquery-Vidrovitch, dir., *Histoire démographique, concept d'ethnie et recherches diverses*, *Cahier Afrique Noire*, 8, Paris, L'Harmattan, 1985.

¹¹⁴ Voir Gaston Martin, *Nantes au XVIII^e siècle*, Paris, Librairie F. Alcan, 1929. Une nouvelle édition de cet ouvrage fut publiée en 1993 sous le titre *Nantes au XVIII^e siècle : l'ère des négriers (1714-1774)*, Paris, Karthala, 1993.

¹¹⁵ Jean Mettas, *Répertoire des expéditions négrières françaises au XVIII^e siècle* (édité par Serge Daget et Michèle Daget), Paris, Société Française d'outre-mer, 1978.

¹¹⁶ François Renault, *Lavigerie, l'esclavage africain et l'Europe, 1868-1892*, Paris, Éditions E. De Boccard, 1971 ; François Renault, *Libération d'esclaves et nouvelle servitude : les rachats de captifs africains pour le compte des colonies françaises après l'abolition de l'esclavage*, Abidjan, Dakar, Nouvelles éditions africaines, 1976 et François Renault, *La traite des Noirs au Proche-Orient médiéval : VI^e-XIV^e siècles*, Paris, P. Geuthner, 1989.

¹¹⁷ François Renault et Serge Daget, *Les traites négrières en Afrique*, Paris, Karthala, 1985 ; Serge Daget, *La traite des Noirs : bastilles négrières et velléités abolitionnistes*, Rennes, Ouest-France Université, 1990 et

retrouve chez Daget ce souci de décrire en détail les sources concernant les expéditions négrières françaises retrouvées dans les archives françaises et britanniques. Quatre ans après la publication de *Slavery and Social Death* par Orlando Patterson¹¹⁸, l'*Anthropologie de l'esclavage*¹¹⁹ de Claude Meillassoux eut une répercussion aussi bien dans le monde francophone que dans le monde anglo-saxon. À l'instar de Patterson, dont l'étude n'est toutefois pas citée dans son livre, Meillassoux envisage l'expérience vécue par l'esclave comme une rupture absolue et une perte totale d'identité. Cette vision sera largement débattue et contestée par Martin Klein, Paul E. Lovejoy et Joseph C. Miller¹²⁰; elle le sera aussi par les historiens brésiliens à partir des années quatre-vingt-dix.

En 1995, Éric Saugera a introduit dans le débat l'étude d'un nouveau port, celui de Bordeaux¹²¹, dont on connaissait très peu l'activité. Son ouvrage est le premier à avoir apporté des éléments statistiques tout en montrant comment les traces de la traite négrière sont bien présentes dans l'espace public bordelais. La même année, Olivier Pétré-Grenouilleau continua la tradition initiée par Serge Daget en publiant une série d'ouvrages sur la traite des esclaves dans le port de Nantes. Encore ici, il ne se soucia pas de l'expérience vécue sous la traite et sous l'esclavage dans les anciennes colonies françaises en Amérique. Il chercha plutôt à décrire la traite comme une activité commerciale en France hexagonale¹²². En 2004, Pétré-Grenouilleau, dans une tentative d'une histoire globale de l'esclavage, a fait paraître une synthèse des différentes traites des esclaves¹²³.

Serge Daget, *La répression de la traite des Noirs au XIXe siècle : l'action des croisières françaises sur les côtes occidentales de l'Afrique (1817-1850)*, Paris, Karthala, 1997.

¹¹⁸ Orlando Patterson, *Slavery and Social Death*, Cambridge, Harvard University Press, 1982.

¹¹⁹ Claude Meillassoux, *L'Esclavage en Afrique précoloniale*, Paris, F. Maspero, 1975 et Claude Meillassoux, *Anthropologie de l'esclavage : le ventre de fer et d'argent*, Paris, Presses universitaires de France, 1986.

¹²⁰ Voir Martin Klein, « Towards a Theory of Slavery », *Cahiers d'études africaines*, vol. XXVI, n° 104, 1986, p. 693-697 ; Paul E. Lovejoy, « An Anthropology of Slavery », *The Journal of African History*, XXVIII (3) 1987, p. 435-436 ; Joseph C. Miller, « The World according to Meillassoux : A Challenging but Limited Vision », *The International Journal of African Historical Studies*, 22 (3) 1989, p. 473-495 et Paul E. Lovejoy, « Miller's Vision of Meillassoux », *The International Journal of African Historical Studies*, 24 (1) 1991, p. 133-145.

¹²¹ Éric Saugera, *Bordeaux, port négrier : chronologie, économie, idéologie, XVII^e-XIX^e siècles*, Biarritz, J & D Éditions, Paris, Karthala, 1995.

¹²² Voir Olivier Pétré-Grenouilleau, *Moi, Joseph Mosneron, armateur négrier nantais (1748-1833) : portrait culturel d'une bourgeoisie négociante au siècle des Lumières*, Rennes, Apogée, 1995 et Olivier Pétré-Grenouilleau, *L'Argent de la traite : milieu négrier, capitalisme et développement : un modèle*, Paris, Aubier, 1996.

¹²³ Olivier Pétré-Grenouilleau, *Les Traités négrières : essai d'histoire globale*, Paris, Gallimard, 2004. Nous analysons brièvement la réception du livre au deuxième chapitre.

Même s'il s'agissait d'un des premiers ouvrages de synthèse en langue française sur l'esclavage et les traites des esclaves qui met en relation les trois continents (Afrique, Europe et Amériques), le livre constitue un bon exemple des lacunes et des retards qui marquent ce champ d'études en France. Dans le milieu académique français, la bibliographie anglo-saxonne sur le sujet est ignorée et la plupart des travaux fondamentaux sur l'esclavage produits en langue anglaise ne sont pas encore traduits en français. Pétré-Grenouilleau n'a pas utilisé de sources de première main. Son étude est essentiellement basée sur des travaux publiés d'autres chercheurs. Sans être spécialiste de l'espace africain, il essaie malgré tout d'étudier les différentes traites et finit par négliger leur portée individuelle. En fait, il consacre presque la totalité de son étude à la seule traite atlantique. Son analyse de la traite interne et de la traite orientale est basée essentiellement sur quelques travaux de Patrick Manning, Paul E. Lovejoy et Serge Daget.

Jusqu'aux années quatre-vingt, la plupart des travaux historiques francophones sur l'esclavage ont été limitées à l'étude des ports négriers français. Néanmoins, les travaux de Frédéric Mauro et Pierre Verger échappent à ce constat. Depuis les années soixante, Mauro et Verger suivent les traces de Fernand Braudel. Ils vont contribuer grandement à l'étude des traites portugaise et brésilienne et à la constitution d'un nouveau champ d'études, celui de l'histoire de l'Atlantique Sud.

Dans les années soixante-dix, avant que les conséquences de la traite atlantique pour les sociétés contemporaines deviennent progressivement objet de débat universitaire et public, les universitaires français se concentrèrent sur l'esclavage comme phénomène social et politique interne aux sociétés africaines. L'étude du développement d'un système esclavagiste qui se « mondialise » à partir du XVIII^e siècle, retrouve son essor dans les travaux ayant analysé les modes de production selon une perspective marxiste. Parmi ceux-ci citons les travaux publiés au début des années quatre-vingt par les historiens Jean Suret-Canale¹²⁴ et Yves Person¹²⁵.

¹²⁴ Voir Jean Suret-Canale, *Essais d'histoire africaine (de la traite des noirs au néocolonialisme)*, Paris, Éditions Sociales, 1980.

¹²⁵ Voir Yves Person, *État et société en Afrique noire*, Actes du colloque organisé à Paris, au Centre de recherches africaines, 9 rue Malher, les 19 et 20 septembre 1980, Paris, Société française d'outre-mer, 1981.

Parmi les études en anthropologie de l'Afrique, surtout en ce qui touche le débat sur les sociétés dites « primitives » développé par les chercheurs français proches du marxisme, l'esclavage fut abordé sous deux angles : la parenté et la structuration en classes sociales. En 1975, Claude Meillassoux¹²⁶ a rassemblé dix-sept travaux issus du séminaire de recherche qu'il a coordonné sous l'égide de l'Institut international africain à Paris en 1971 et 1972. Bien que cet ouvrage offre un aperçu des travaux sur l'esclavage en sol africain, comme le rappelle Meillassoux, « l'intérêt porté à l'esclavage par les auteurs procède de leur souci d'examiner toutes les composantes d'une société plus que d'une recherche tournée spécifiquement vers ce problème »¹²⁷. Ainsi, il s'agit surtout de comprendre le fonctionnement de l'esclavage dans les sociétés africaines que d'examiner en profondeur le phénomène. Les travaux de Michel Izard¹²⁸ et Marc Augé¹²⁹ s'inscrivaient alors dans cette même tendance. Ils ont examiné le rapport entre esclavage et parenté, tandis que Pierre-Philippe Rey¹³⁰, ainsi que Georges Dupré¹³¹ se sont penchés sur les rapports de productions et les inégalités sociales.

Dans les études anthropologiques développées dans le cadre du structuralisme, la question du pouvoir prédomina. Les travaux de Harris Memel-Fotê¹³² et de Roger Botte¹³³ ont aidé à mieux comprendre les séquelles de l'esclavage dans les différentes sociétés africaines

¹²⁶ Voir notamment le volume Claude Meillassoux, éd., *L'Esclavage en Afrique précoloniale*, Paris, Maspero, 1975.

¹²⁷ Meillassoux, éd., *L'Esclavage en Afrique précoloniale*, p. 10.

¹²⁸ Michel Izard, « Les Captifs royaux dans l'ancien Yatenga » dans Meillassoux, éd., *L'Esclavage en Afrique précoloniale*, p. 281-296.

¹²⁹ Marc Augé, « Les Faiseurs d'ombre et structure lignagère dans la société alladian » dans Meillassoux, éd., *L'Esclavage en Afrique précoloniale*, p. 455-475.

¹³⁰ Pierre-Philippe Rey, « L'Esclavage linager chez les tsangui, les puna et les kunu du Congo-Brazzaville - Sa place dans l'ensemble des rapports de production » dans Meillassoux, éd., *L'Esclavage en Afrique Précoloniale*, p. 509-528 et Pierre-Philippe Rey, (1982), « Guerres et politique lignagères » dans Jean Bazin et Emmanuel Terray, éd., *Guerres de Lignages et Guerres d'Etats en Afrique*, Paris, Éditions des Archives Contemporaines, p. 33-72.

¹³¹ Georges Dupré, « Le Commerce entre sociétés lignagères : les Nzabi dans la traite à la fin du XIX^e siècle (Gabon-Congo) », *Cahiers d'études africaines*, 1972, 12 (48) 1972, p. 616-658.

¹³² Voir Harris Memel-Fotê, *L'Esclavage lignagier africain et l'anthropologie des droits de l'homme*, Leçon inaugurale faite le lundi 18 décembre 1995, Collège de France, Chaire internationale, Paris, Collège de France, 1996. (56 p.) et Harris Memel-Fotê, « L'esclavage dans les sociétés lignagères de l'Afrique Noire : exemple de la Côte d'Ivoire précoloniale : 1700-1920 », thèse de doctorat d'état en Ethnologie, Paris, École des Hautes Études en Sciences Sociales, 1988.

¹³³ Voir Roger Botte, « Stigmates sociaux et discriminations religieuses : l'ancienne classe servile au Fuuta Jaloo », *Cahiers d'études africaines*, XXXIV (133-135) 1994, p. 109-136 et Roger Botte, « Les habits neufs de l'esclavage » dans Roger Botte, éd., *Esclavage moderne ou modernité de l'esclavage ?*, *Cahiers d'études africaines*, 179-180, 2005, p. 651-666.

contemporaines. Emmanuel Terray et Jean Bazin¹³⁴ étudièrent la guerre et sa place dans la structuration des sociétés africaines. Ils s'intéressèrent à la guerre comme un moyen pour « produire » des esclaves. Leur ouvrage collectif, issu du séminaire en études africaines qu'ils ont animé à Paris, entre 1975 et 1977, constitua une référence incontournable pour comprendre les modes de productions, où les tributs devinrent un moyen pour exercer du pouvoir politique et économique sur d'autres communautés. Cependant, pour ces chercheurs, l'esclavage fut examiné comme une question interne à l'Afrique. La plupart des études publiées dans cet ouvrage, comme bien l'observe Richard Roberts¹³⁵, ont évité d'aborder la question des influences externes sur la demande des esclaves pour la traite atlantique, alors que cet aspect est fondamental pour comprendre les transformations de la nature de ces mêmes guerres.

De nos jours, l'étude de l'esclavage et des traites des esclaves dans le monde francophone reprend son essor, en grande partie stimulée par l'émergence des débats mémoriels en France, question sur laquelle nous reviendrons au prochain chapitre. Dans ce cadre, on voit non seulement l'apparition de nouvelles recherches interdisciplinaires touchant l'histoire et les mémoires des esclavages et de la traite en France, en Haïti, à Martinique, en Guyane¹³⁶, à l'île de la Réunion et aux îles Maurice, mais aussi d'un nouvel intérêt pour l'histoire de l'esclavage en Afrique.

En 2005, à la suite d'une recommandation du Comité pour la mémoire de l'esclavage¹³⁷, la France met sur pied, par le biais du Centre national de la recherche scientifique, le Réseau thématique prioritaire sur les esclavages. En 2006, l'initiative se développe davantage pour devenir le Groupe de recherche international sur les esclavages. Ce dernier groupe de recherche est à la base du Centre international de recherches sur les esclavages : acteurs, systèmes et représentations. Pour la première fois, l'esclavage est effectivement un champ

¹³⁴ Bazin et Terray, éd., *Guerres de lignages et guerres d'État en Afrique*.

¹³⁵ Richard Roberts, « Guerres de lignages et guerres d'État en Afrique by Jean Bazin ; Emmanuel Terray », *African Economic History*, 14, 1985, p. 234.

¹³⁶ Mentionnons, entre autres, les travaux de Myriam Cottias, Christine Chivallon, Dominique Rogers, Pap N'Diaye, Jacque de Cauna, Marcel Dorigny, Bernard Vincent, Jean-Luc Bonniol, Marie-José Jolivet et Françoise Vergès.

¹³⁷ Voir le second chapitre.

de recherche reconnu en France. Son étude s'inscrit désormais dans un large programme d'activités internationales. De plus, comme le nom du nouveau centre le suggère, l'esclavage est pluriel et il s'agit donc de couvrir la traite atlantique des esclaves et les esclavages en les situant dans un système qui impliquait à la fois la traite interne et la traite transsaharienne. L'expérience des acteurs y est considérée comme un élément fondamental.

Avec l'avènement de l'Internet, les travaux francophones sur l'esclavage produits par les chercheurs africains se font connaître de plus en plus. Ces études demeurent encore peu nombreuses et peu systématiques. Toutefois, le rayonnement académique de ces travaux reste fortement dépendante du financement et des initiatives françaises, nord-américaines et britanniques. Il s'ensuit que la recherche africaine sur l'esclavage en sol africain pose problème. Comme l'observe Ibrahima Thioub, le principal obstacle au développement d'une historiographie africaine de l'esclavage est toujours de nature idéologique :

[...] l'historiographie nationaliste tend à prendre pour argent comptant le discours social des dominants autochtones ; discours chargé justement de voiler le contenu oppressif des hiérarchies sociales au sein des sociétés africaines. Il en est ainsi de « l'artifice idéologique de la parenté qui veut que l'esclave soit sur le même pied que les autres membres du groupe lignager », (Somé, 2001 : 57-97) cachant la réalité de son origine servile, stigmat qui le marque pour la vie et détermine ses positions sociales. Quand, au terme de leurs investigations, les historiens nationalistes se retrouvent face de telles réalités, comme les idéologues coloniaux face à des réalités positives, ils attribuent la dimension oppressive des hiérarchies autochtones à une intervention extérieure. La lecture de l'esclavage domestique, mis en opposition à l'esclavage atlantique, révèle les limites de cette approche historiographique¹³⁸.

Ainsi, outre les difficultés de financement et de diffusion, les études sur l'esclavage en Afrique francophone touchent des enjeux politiques agitant plusieurs sociétés. En dépit des interventions externes effectuées dans le cadre des projets parrainés par des organismes internationaux comme l'UNESCO, ces recherches n'arrivent pas à échapper aux pressions politiques locales. Nous y reviendrons au quatrième chapitre.

¹³⁸ Ibrahima Thioub, « Regard critique sur les lectures africaines de l'esclavage et de la traite atlantique », communication présentée au colloque *Les historiens africains et la mondialisation*, Bamako, 10-14 septembre 2001, p. 7.

1.2.3 Historiographie en langue portugaise

Au Brésil, depuis les cinquante dernières années, le développement de l'historiographie sur l'esclavage a accompagné la constitution des programmes d'études supérieures dans les universités. Cette historiographie se développa de façon relativement indépendante des tendances nord-américaines et françaises.

On peut situer l'émergence de ce champ d'étude dans une période allant de l'abolition de l'esclavage jusqu'à la publication, dans les années trente, des premiers travaux par les anthropologues et sociologues Nina Rodrigues, Artur Ramos et Gilberto Freyre. La publication de *Casa-grande e senzala*¹³⁹ en 1933 marque un point tournant dans le développement des études sur l'esclavage au Brésil.

Slavery molded the contours of Brazilian life in innumerable ways, and ever since the publication of Gilberto Freyre's classic, *Casa-grande e senzala* (1933), Brazilians and students of Brazil have devoted considerable attention to the nature of Brazilian slavery and its impact on the society, economy, and culture of Brazil. Freyre himself represented a long tradition of fascination with, and sometimes rejection of, Brazil's African past, but it was really after Freyre's book that slavery and the African were given a central place in the historical formation of Brazil¹⁴⁰.

Rodrigues, Freyre et Ramos, associés à une tendance classique, développèrent une histoire positiviste. Ils étudièrent d'abord l'esclavage dans le cadre des plantations de la région du Nordeste. Le principal intérêt de Freyre était l'impact que les esclaves ont eu sur la formation de la famille et de la société brésiliennes. À partir des années cinquante, des anthropologues brésiliens, français, états-uniens et britanniques portent leur attention sur les relations raciales au Brésil. Ils mettent alors en cause l'idée, redevable en grande partie

¹³⁹ Gilberto Freyre, *Casa-grande e senzala : a formação da família brasileira sob o regime patriarcal*, Rio de Janeiro, Schmidt, 1933. L'ouvrage de Freyre fut traduit en anglais sous le titre *Masters and Slaves* en 1946 et en français sous le titre *Maîtres et Esclaves* en 1952.

¹⁴⁰ Stuart Schwartz, *Slaves, Peasants and Rebels : Reconsidering Brazilian Slavery*, Chicago, Illinois, University of Chicago Press, 1992, p. 2.

aux trois auteurs, selon laquelle le Brésil était un pays où l'harmonie raciale prédominait et où l'esclavage fut moins brutal que dans d'autres sociétés, comme les États-Unis¹⁴¹.

Ce fut dans les années quarante que les premières études démographiques sur la traite brésilienne virent le jour au Brésil. En 1949, l'historien et journaliste Mauricio Goulart établit que le nombre total d'esclaves importés au Brésil se situe à 3 500 000¹⁴². En 1968, d'autres estimations touchant la traite entre le Golfe du Bénin et Bahia furent avancées par Pierre Verger. En 1969, Philip Curtin, utilisant les mêmes sources que Goulart, indique que le nombre total de la traite vers le Brésil s'élève à 3 600 000 esclaves¹⁴³. Ces estimations ne font pas l'objet de grands débats, même si certains auteurs, parmi lesquels Manolo Florentino, essaient de préciser davantage celles-ci en conduisant des recherches sur le commerce des esclaves entre l'Angola et Rio de Janeiro¹⁴⁴. Ce ne fut qu'après la publication de la *Trans-Atlantic Slave Trade Database* que l'équipe de Florentino s'associa au projet d'élaboration de la seconde édition de cette base de données. Cette dernière établit alors le nombre d'esclaves exportés vers le Brésil à 5 745 229¹⁴⁵.

À partir des années soixante, l'historiographie brésilienne et, par conséquent, celle de l'esclavage furent dominées par le marxisme où la « théorie du développement national dans le capitalisme dépendant » joue un rôle fondamental. Parmi les historiens et sociologues qui contribuèrent à ce courant, connu comme l'école de sociologie de São Paulo, on peut citer Caio Prado Junior, Florestan Fernandes, Roger Bastide, Celso Furtado, Octavio Ianni,

¹⁴¹ Nous discutons l'idée d'harmonie raciale et l'impact de l'œuvre de Gilberto Freyre sur l'étude des relations raciales au cinquième chapitre.

¹⁴² Voir Mauricio Goulart, *A escravidão africana no Brasil: das origens à extinção do tráfico*, São Paulo, Editora Alfa-Omega, 1975 [1949], p. 279.

¹⁴³ Curtin, *The Atlantic Slave Trade: A Census*, p. 268.

¹⁴⁴ Manolo Florentino, *Em costas negras : uma história do tráfico de escravos entre a África e o Rio de Janeiro*, São Paulo, Companhia das Letras, 2002 [1997].

¹⁴⁵ David Eltis, David Richardson, Stephen Behrendt and Manolo Florentino, *The Transatlantic Slave Trade: A Second Edition*, (à paraître), cité par David Eltis, « The Transatlantic Slave Trade : Revised Estimates of the Volume and Direction from the Second Edition of the Cambridge Database of Voyages », tableau 2, p. 14.

Fernando Henrique Cardoso et Jacob Gorender¹⁴⁶. En même temps, un autre groupe associé aux idées des sciences sociales nord-américaines se développe dans la région du Nordeste. Vont y participer Edison Carneiro, Thales de Azevedo, Luis Viana Filho et Pierre Verger¹⁴⁷.

À la différence de Gilberto Freyre, qui étudia surtout la société esclavagiste des plantations de canne à sucre de la région du Nordeste du Brésil, les sociologues de l'école de sociologie de São Paulo s'intéressèrent au système esclavagiste et aux relations raciales au Sud et au Sud Est du Brésil (Rio Grande do Sul, Santa Catarina, Paraná et São Paulo). Comme l'observe Jacob Gorender, pour les auteurs de cette école, le racisme et la situation des Noirs au Brésil trouve son explication dans les conditions de vie auxquelles les esclaves étaient soumis :

L'esclavage a imposé aux Noirs un « état d'anomie » et il a empêché qu'ils acquissent des habitudes et des qualifications professionnelles, ajustées aux nécessités compétitives de l'ordre capitaliste – ont écrit Florestan Fernandes, Octavio Ianni et José de Souza Martins. Celso Furtado a dépassé cette ligne de raisonnement et a parlé de « retard mental » des ex-esclaves, ce qui limiterait leurs « nécessités » et leur donnerait une « forte préférence pour l'oisiveté ». Furtado a confondu retard mental et retard culturel, selon le modèle de la culture européenne. De la même façon, on note que les Blancs des couches plus basses n'avaient pas de développement culturel supérieur à celui des esclaves [...]¹⁴⁸.

¹⁴⁶ Caio Prado Júnior, *Formação do Brasil contemporâneo*, São Paulo, Livraria Martins, 1942; Roger Bastide et Florestan Fernandes, *Branços e negros em São Paulo; ensaio sociológico sobre aspectos da formação, manifestações atuais e efeitos do preconceito de cor na sociedade paulistana*, Companhia Editora Nacional, 1959; Celso Furtado, *Formação Econômica do Brasil*, São Paulo, Editora Fundo de Cultura, 1959. Voir aussi Octavio Ianni, *As metamorfoses do escravo*, São Paulo, Difel, 1962; Octavio Ianni, *Escravidão e racismo*, São Paulo, Hucitec, 1978 ; Fernando Henrique Cardoso, *Capitalismo e escravidão no Brasil meridional: o negro na sociedade escravocrata do Rio Grande do Sul*, São Paulo, Difel, 1962 et Jacob Gorender, *O Escravismo Colonial*, São Paulo, Editora Ática, 1978. Pour un historique de l'étude des questions raciales au Brésil, voir Octavio Ianni, « Octavio Ianni: o preconceito racial no Brasil », *Estudos Avançados*, 18 (50) 2004, p.6-20.

¹⁴⁷ Voir la préface de la seconde édition de Kátia de Queirós Mattoso, *Être Esclave au Brésil, XVI^e – XIX^e siècle*. Paris, L'Harmattan, 1994 [Hachette, 1979], p. III.

¹⁴⁸ Traduction personnelle de : « A escravidão impôs aos negros um « estado de anomia » e impediu que adquirissem hábitos e qualificações de trabalho, ajustados às necessidades competitivas da ordem capitalista – escreveram Florestan Fernandes, Octavio Ianni e José de Souza Martins. Celso Furtado se excedeu nesta linha de raciocínio e falou em « retardamento mental » dos ex-escravos, o que limitaria suas « necessidades » e lhes daria « forte preferência pelo ócio ». Furtado confundiu retardamento mental com atraso cultural, avaliado segundo o padrão da cultura européia. Assim mesmo, note-se que os brancos das camadas baixas não possuíam desenvolvimento cultural superior ao dos escravos [...] ». Jacob Gorender, *A escravidão reabilitada*, São Paulo, Ática, 1990. p. 198-199.

Les études de l'école de sociologie de São Paulo ont fourni des éléments fondamentaux pour expliquer le fonctionnement de la société esclavagiste brésilienne. Elles mirent en évidence les mécanismes par lesquels elle maintenait le racisme. Enfin, elles aidèrent à fixer l'esclave dans une position de victime absolue. Tout cela n'encouragea ni les études sur les modalités de résistance développées par les esclaves, ni les travaux visant à comprendre l'insertion de l'esclave dans la société brésilienne par le biais de la famille et de la religion.

À partir des années soixante-dix, les recherches sur l'esclavage, auparavant entre les mains des sociologues, politologues et anthropologues, passèrent aux mains des historiens, qui mirent alors en question certains travaux d'orientation marxiste. En même temps, certains aspects de la contribution de Gilberto Freyre furent récupérés pour développer une histoire de l'esclavage où les éléments culturels redevinrent importants. Non seulement de nouvelles sources furent exploitées, mais des études démographiques commencèrent lentement à se développer¹⁴⁹.

Comme le montre Eduardo França Paiva, à ces changements s'ajoutèrent la création et la consolidation des programmes d'études supérieures, ce qui contribua au développement de la recherche sur l'esclavage dans les universités brésiennes :

Cette révision est due à plusieurs facteurs. Tout d'abord, l'élargissement du nombre et l'amélioration de la qualité des programmes de post-graduation en histoire des universités brésiennes, entraînant un accroissement des recherches, le retour systématique aux archives, le développement des méthodes de recherche autour de nouvelles sources et la redéfinition de l'appareil conceptuel utilisé par les historiens. Ensuite l'intensification de la circulation des chercheurs brésiliens à l'étranger et vice-versa, ainsi que la plus grande diffusion de la production internationale au Brésil et de la production brésilienne à l'étranger¹⁵⁰.

¹⁴⁹ Voir Maria Luiza Marcilio, « La ville de São Paulo. Peuplement et population, 1750-1850 », Rouen, Publications de l'Université de Rouen, 1972 et Maria Luiza Marcilio, « Caiçara : Terra e população », São Paulo, Edições Paulinas, CEDHAL, 1986.

¹⁵⁰ Eduardo França Paiva, « Revendication de droits coutumiers et actions en justice des esclaves dans les Minas Gerais du XVIII^e siècle, *Cahiers du Brésil Contemporain*, 53-54, 2003, p. 11, note 1.

Dans ce processus, la recherche de nouvelles sources fut un élément fondamental, car les historiens brésiliens demeurèrent éloignés des archives pendant plus de cinquante ans. La priorité consistait à développer des modèles interprétatifs généraux pour la compréhension de l'esclavage à l'intérieur d'un système capitaliste « dépendant ».

À cela s'ajoutait l'information selon laquelle les archives de l'esclavage avaient été brûlées à la suite de l'abolition de l'esclavage. Dans un document officiel daté du mois de décembre 1890¹⁵¹, le ministre des Finances Rui Barbosa ordonna la destruction des papiers, livres d'immatriculation et autres documents appartenant au ministère des Finances¹⁵². Encore récemment, on discutait les raisons ayant amené le gouvernement brésilien à ordonner la destruction de ces documents. Pour certains, il s'agissait d'une volonté d'effacer l'esclavage de l'histoire du pays, tandis que pour d'autres cela avait été justifié par la crainte d'une demande d'indemnisation provenant des anciens propriétaires d'esclaves. Cependant, depuis le début des années quatre-vingt, les travaux des historiens, dont celui de Robert Slenes¹⁵³, ont démontré que seulement une partie des listes d'immatriculation des esclaves avait été détruite. En outre, des copies de celles-ci se trouvaient à différents endroits. Comme on pourrait s'attendre, la décision de Rui Barbosa fut loin d'être respectée à la lettre dans toutes les provinces. Les historiens ont aussi commencer à explorer un grand nombre de documents : des lettres d'affranchissement, des certificats de baptême, des certificats de mariage, des inventaires après décès, des testaments et des procès criminels. Ces documents se sont avérés des sources très riches d'informations.

Avec la fin de la dictature militaire en 1985, les contacts entre les chercheurs étrangers et les chercheurs brésiliens furent plus fréquents. Cela facilita la mise en place d'initiatives de collaboration qui se traduisaient par la participation de chercheurs brésiliens à des colloques internationaux, par la traduction de travaux brésiliens en langue anglaise et en langue française et par la traduction en portugais d'études sur l'esclavage écrites principalement en

¹⁵¹ Document daté du 14 décembre 1890 publié dans le *Diário Oficial da República dos Estados Unidos do Brasil*, 18/12/90, p. 5845.

¹⁵² Pierre Verger, *Flux et Reflux [...]*, p. 15.

¹⁵³ Voir Robert W. Slenes, « O que Rui Barbosa não queimou: novas fontes para o estudo da escravidão no século XIX », *Estudos Econômicos*, 13 (1) jan./abr. 1983, p. 117-149 et Américo Jacobina Lacombe, Eduardo

langue anglaise. De même, en 1988, la commémoration du centenaire de l'abolition de l'esclavage fit augmenter le financement des recherches et le nombre de publications sur le sujet, en suscitant l'intérêt des éditeurs et du public pour les travaux des historiens¹⁵⁴.

À partir du début des années quatre-vingt, les historiens cherchent à explorer d'autres sources, en particulier des testaments, où les voix des esclaves résonnent encore. Ces nouvelles études permettent de présenter l'esclave non plus comme un être sans volonté, mais comme un acteur qui cherche à transformer sa condition. L'esclave réussit à obtenir son affranchissement par différents moyens : la négociation, l'adhésion à une confrérie, la révolte et l'organisation de *quilombos*, c'est-à-dire de communautés d'esclaves en fuite. Comme le souligne Katia de Queirós Mattoso, « [...] être esclave au Brésil, ce n'est donc pas être irresponsable et entièrement voué à obéir humblement et fidèlement aux maîtres omnipotents dans un état total de dépendance »¹⁵⁵.

L'étude *Être esclave au Brésil* de Katia de Queirós Mattoso¹⁵⁶, publiée d'abord en français en 1979¹⁵⁷, fut l'une des premières et rares synthèses de l'histoire de l'esclavage au Brésil à paraître après l'ouvrage *O Escravismo colonial* de Jacob Gorender, paru en 1978¹⁵⁸. À la différence du travail de Gorender, basé essentiellement sur des recherches bibliographiques, l'ouvrage de Mattoso repose sur des documents d'archives. Elle met l'accent autant sur les aspects économiques que sur la vie et l'expérience de l'esclave africain et brésilien. Mattoso fait usage d'une vaste bibliographie, incluant des thèses non publiées et des récits de voyageurs. En ce qui a trait aux sources primaires, elle utilise notamment des documents provenant des Archives de l'État de Bahia où elle a exploité principalement des lettres d'affranchissement de 1684 à 1888, des inventaires après décès de 1800 à 1890 et des testaments couvrant la période allant de 1805 à 1892. Aux Archives municipales de Salvador, elle a travaillé aussi avec la série *Escrituras de escravos*, c'est-à-dire des

Silva e Francisco de Assis Barbosa, *Rui Barbosa e a queima dos arquivos*, Rio de Janeiro, Fundação Casa de Rui Barbosa, 1988.

¹⁵⁴ Paiva, « Revendication de droits coutumiers et actions en justice des esclaves dans les Minas Gerais du XVIII^e siècle », p. 11, note 1.

¹⁵⁵ Kátia de Queirós Mattoso, *Être Esclave au Brésil, XVI^e – XIX^e siècle*.

¹⁵⁶ Kátia de Queirós Mattoso a fait sa carrière universitaire à l'Universidade Federal da Bahia, avant de devenir professeur à l'Université de Paris IV, Sorbonne.

¹⁵⁷ Mattoso, *Être Esclave au Brésil, XVI^e – XIX^e siècle*.

¹⁵⁸ Gorender, *O Escravismo Colonial*, 1978.

documents concernant la vente, la location, l'hypothèque et la donation d'esclaves ainsi qu'un bon nombre de lettres d'affranchissements de la période s'étalant de 1827 à 1889. Bien que le travail de Mattoso est largement basé sur des documents d'archives, la plupart des tableaux de recensements à Bahia qu'il contient furent tirés d'autres études. De même, en dépit du fait qu'elle a utilisé une vaste bibliographie sur l'Afrique et sur le Brésil et que son travail a l'ambition de traiter la situation de l'esclave tout au long de l'histoire de l'esclavage au Brésil, ses sources primaires se limitent en grande partie à la région de Bahia.

L'une des premières études à mettre en valeur l'esclave en utilisant des archives est la thèse de doctorat de João José Reis publiée sous le titre *Rebelião escrava no Brasil; a história do levante dos malês, 1835*¹⁵⁹. Il y examine en détail l'histoire de la rébellion organisée par des esclaves musulmans à Bahia, à la suite de laquelle un nombre important d'anciens esclaves nés en Afrique furent déportés dans Golfe du Bénin. Les procès et les documents examinés par Reis montrent qu'à l'époque plusieurs esclaves réussissaient à acheter leur liberté à Bahia, principalement ceux appartenant au groupe yorouba. Il nous apprend aussi que les leaders de la révolte lisaient et écrivaient en arabe. Reis insiste sur le fait que l'esclave n'était pas uniquement une victime passive dans le système esclavagiste, mais que la population esclave a pu inverser l'ordre établi, notamment par la constitution des *quilombos*¹⁶⁰. Enfin, à travers l'étude de lettres rédigées par des esclaves, Reis montra que, malgré leur statut, l'esclave faisait appel à différentes formes de résistance et de négociation¹⁶¹. À la même époque, pendant que Mattoso et Reis s'occupaient surtout de l'esclavage urbain, les travaux de Stuart Schwartz étaient concernés par les plantations et l'industrie sucrières de Bahia¹⁶².

¹⁵⁹ João José Reis, *Rebelião escrava no Brasil; a história do levante dos malês, 1835*, São Paulo, Brasiliense, 1986. Le livre fut publié en anglais quelques années plus tard : João José Reis, *Slave Rebellion in Brazil : The Muslim Uprising of 1835 in Bahia*, Baltimore, John Hopkins University Press, 1993.

¹⁶⁰ Voir notamment João José Reis et Flávio dos Santos Gomes, *Liberdade por um fio : história dos quilombos no Brasil*, São Paulo, Companhia das Letras, 2005 [1996].

¹⁶¹ Sur cette question, voir João José Reis, *Negociação e Conflito : A Resistência Negra no Brasil Escravista*, São Paulo, Companhia das Letras, 1989.

¹⁶² Stuart Schwartz, *Sugar Plantations in the Formation of Brazilian Society, Bahia, 1550-1835*, Cambridge, Cambridge University Press, 1985.

À partir de la fin des années quatre-vingt, on assiste à l'émergence de nouvelles études brésiliennes sur l'esclavage. Mentionnons notamment celles des historiens Luiz Felipe de Alencastro, Manolo Florentino, João Fragoso, José Roberto Góes, Silvia H. Lara, Sidney Chalhoub, Robert Slenes, José Flavio Motta, Hebe Maria Mattos, Mariza de Carvalho Soares et Eduardo França Paiva. Ces travaux abordent des thématiques novatrices comme la famille esclave et les confréries catholiques. Ils le font en utilisant de nouvelles sources, comme les images et les artefacts, et de nouvelles approches telles que les études de genre et l'histoire orale.

Au même moment, certains chercheurs brésiliens doivent faire face à un autre problème : la méconnaissance de l'histoire de l'Afrique, matière totalement absente des curriculums des universités brésiliennes jusqu'à très récemment. Cette lacune amena certains historiens à idéaliser le continent africain et à proposer des thèses bâclées sur l'esclavage en Afrique en les faisant reposer sur des études de seconde main. En ne considérant pas les changements que la traite atlantique avaient provoqué en Afrique, des historiens comme Gorender lancèrent des affirmations généralisantes et renforcèrent l'idée selon laquelle l'esclavage y avait été bienveillant:

Quant à l'esclavage, il est hors de doute qu'il était déjà pratiqué en Afrique noire avant l'arrivée des Portugais. Mais il s'agissait d'un esclavage très différent de celui que l'on importe dans les plantations américaines et ne présentait guère des formes aussi dures comme celles que l'on trouve chez le peuple gréco-romain. Parmi les Africains, le caractère de l'esclavage était fondamentalement patriarcal. Il avait peu d'importance dans les sociétés tribales, avec certaines différences de statuts et, parfois, avec des obligations de travail plus importantes¹⁶³.

¹⁶³ Traduction personnelle de : « Quanto à escravidão, é fora de dúvida que já se praticava na África negra antes da chegada dos portugueses. Mas era uma escravidão muito diferente daquela que se importa nas plantagens americanas e sequer apresentava formas tão duras como entre os greco-romanos. Entre os africanos, o caráter da escravidão era fundamentalmente patriarcal. Tinha pouca importância nas sociedades tribais, com certas diferenças de status e, às vezes, com obrigações maiores de trabalho. » Jacob Gorender, *O Escravismo Colonial*, p. 134.

Dans cette perspective, des historiens comme Mariza de Carvalho Soares et Luiz Felipe de Alencastro¹⁶⁴ furent amenés à avoir une meilleure compréhension des nouvelles formes de sociabilité développées par les esclaves et des variations observées dans la dynamique du commerce des captifs. Ils y parvinrent en inscrivant l'étude de l'esclavage dans un espace atlantique commun.

Au cours des années quatre-vingt-dix, l'historiographie brésilienne mit en échec certaines conceptions chères à des auteurs comme Orlando Patterson¹⁶⁵ et Claude Meillassoux¹⁶⁶, qui associent esclavage avec mort sociale. Pour ces auteurs, l'esclave ne pouvait être conçu que comme une parfaite victime. Contrairement à cette conception, les archives brésiennes montrent que plusieurs esclaves ont organisé des révoltes, ont obtenu l'affranchissement et ont fondé des familles. Dans son étude portant sur le thème de la famille esclave, où il examine des inventaires après décès, Manolo Florentino démonte les mythes selon lesquels les familles esclaves n'existaient pas et que les *senzalas* étaient un lieu de promiscuité:

Il y a eu une époque, il n'y a pas longtemps, où l'historiographie avait une grande difficulté à trouver un chemin juste pour évaluer les aspects centraux de l'esclavage, principalement ceux relatifs à la famille esclave. Dans les années 1950, on jugea que l'esclavage était une forme d'organisation sociale aux effets si délétères et réifiantes sur les esclaves que l'anomie (c'est-à-dire l'absence de lois, de normes ou de règles d'organisation) et la promiscuité étaient de mise dans les *senzalas*. On faisait une mauvaise lecture du célèbre commentaire écrit par Debret dans la première moitié du siècle passé, selon qui, dû au déséquilibre numérique entre les sexes, les maîtres avaient l'habitude d'attribuer une esclave à quatre partenaires et il leur revenait de

¹⁶⁴ Luiz Felipe de Alencastro, « Le commerce des vivants: traité des esclaves et "Pax lusitana" dans l'Atlantique Sud », thèse de doctorat, Paris, Université de Paris X, 1986 et Luiz Felipe de Alencastro, *O trato dos viventes : formação do Brasil no Atlântico Sul, séculos XVI e XVII*. São Paulo, Companhia das Letras, 2000.

¹⁶⁵ Patterson, *Slavery and Social Death*, 1982.

¹⁶⁶ Meillassoux, *Anthropologie de l'esclavage : le ventre de fer et d'argent*, 1986.

s'entendre. Plus tard, on prophétisa que les familles esclaves, économiquement non viables, ne seraient que des exceptions¹⁶⁷.

Dans la même perspective, Robert Slenes¹⁶⁸ utilisa des actes de baptême et de mariage, des listes d'immatriculation d'esclaves et des inventaires après décès pour montrer l'existence d'unions stables parmi la population esclave de la région Sud Est du Brésil. À son tour, Mariza de Carvalho Soares¹⁶⁹ analyse l'insertion des Africains dans les confréries catholiques et comment les chemins vers la liberté, au moins dans le milieu urbain, passaient par l'affranchissement et non nécessairement par la révolte. Elle essaie de montrer que, au moins dans le cas de Rio de Janeiro, les rébellions ne concernaient qu'une partie infime de la population esclave.

Ces nouvelles perspectives dans les études de l'esclavage brésilien, en grande partie inaugurées par Kátia de Queirós Mattoso, n'ont pas plu aux anciens « opposants » de Gilberto Freyre qui voyaient dans ces nouvelles études la réhabilitation de l'esclavage :

[...] bientôt la supposition que l'esclavage n'aurait pas marqué les esclaves en leur imprimant des inaptitudes, des déficiences et des dispositions particulières devient insoutenable. La grande majorité des esclaves ont vécu dans des zones rurales et n'ont pas acquis de qualifications professionnelles différenciées. Le régime esclavagiste inculquait l'idéologie de la dépréciation du travail manuel et du goût pour l'oisiveté. Acquitter l'esclavage de la responsabilité de tels stigmates, également visibles chez les

¹⁶⁷ Traduction personnelle de : « Houve uma época, e não faz muito, em que a historiografia tinha grande dificuldade de encontrar um caminho justo para avaliar aspectos centrais da escravidão, mormente aqueles relativos à família escrava. Na década de 1950, julgou que a escravidão era uma forma de organização social de efeitos tão deletérios e reificadores sobre os escravos que fazia viger, nas senzalas, a anomia (isto é, a ausência de leis, de normas ou de regras de organização) e a promiscuidade. Lia-se muito mal o célebre comentário escrito por Debret na primeira metade do século passado, segundo o qual, devido à desproporção entre os sexos, os senhores costumavam atribuir uma escrava a quatro parceiros e eles que se arranjassem. Tempos depois, vaticinou que as famílias escravas, por economicamente inviáveis, só existiriam como exceções». Manolo Florentino et José Roberto Goés, *A paz nas senzalas : famílias escravas e tráfico atlântico, Rio de Janeiro, c. 1790-1850*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1997, p. 27.

¹⁶⁸ Robert W. Slenes, *Na Senzala Uma Flor : Esperanças e recordações na Formação da Família Escrava*, Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 1999.

¹⁶⁹ Mariza de Carvalho Soares, *Devotos da Cor : Identidade étnica, religiosidade e escravidão no Rio de Janeiro, século XVIII*, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2000.

hommes libres et pauvres, constitue un exercice louangeur dans la ligne de Gilberto Freyre et Kátia Mattoso¹⁷⁰.

De nos jours, on peut attester l'existence d'un nombre croissant d'études sur l'esclavage au Brésil. La plupart de ces travaux, publiés en langue portugaise, n'ont pas encore été traduits en anglais et en français. Des études plus globales, couvrant la période allant du XVI^e siècle au XIX^e siècle, tenant compte des différentes régions et comprenant des données quantitatives importantes, sont encore rares. De même, les travaux qui portent sur Rio de Janeiro, São Paulo et Bahia sont toujours les plus nombreux. Quelques études abordent l'esclavage dans d'autres États comme celui de Minas Gerais, mais encore peu de travaux ont été consacrés au Paraná, à Santa Catarina, au Rio Grande do Sul et à la région amazonienne.

1.3. Histoire et mémoire de l'esclavage

Ce chapitre a cherché à faire un survol de l'évolution des études sur l'esclavage au cours des cinquante dernières années dans trois espaces linguistiques distincts. Nous avons montré que, jusqu'à la fin des années quatre-vingt, les débats portant sur le nombre total d'esclaves de la traite atlantique et les conséquences de la migration forcée de millions d'Africains dans les Amériques, furent au cœur des recherches en langue anglaise et en langue française sur l'esclavage. Quoique ces recherches se firent la plupart du temps en vase clos et sans tenir compte des enjeux du temps présent, les débats sur l'impact de la traite atlantique en Afrique furent en relation étroite avec le processus de décolonisation de l'Afrique. Les discours en faveur de l'émancipation furent grandement basés sur l'idée que l'impact démographique avait provoqué le sous-développement du continent. En même temps, la discussion sur les estimations laissait de côté l'expérience de l'esclavage, en éloignant les travaux des historiens de l'intérêt du public. Si déterminer le nombre exact de

¹⁷⁰ Traduction personnelle de : « [...] desde logo, é insustentável a suposição que a escravidão não tenha marcado os escravos com inabilitações, deficiências e propensões peculiares. A grande maioria dos escravos viveu nas zonas rurais e não adquiriu qualificações profissionais diferenciadas. O regime escravista inculcava a ideologia da depreciação do trabalho manual e da estima pelo ócio. Absolver a escravidão da responsabilidade por tais estigmas, também evidente nos homens livres e pobres, constitui exercício laudatório na linha de Gilberto Freyre e Kátia Mattoso ». Jacob Gorender, *A escravidão reabilitada*, p. 199.

la traite est encore aujourd'hui au cœur des préoccupations des historiens du monde anglo-saxon, cette situation commence à changer dans les années quatre-vingt-dix avec l'émergence de nouvelles études. Ces dernières vont porter désormais sur les biographies des esclaves en Grande-Bretagne et en Amérique du Nord. Le débat sur les estimations ne fut jamais une question fondamentale pour les historiens brésiliens. Toutefois, aujourd'hui, il est nécessaire de préciser le volume numérique de la traite des esclaves vers le Brésil pour comprendre son fonctionnement et pour situer la place qu'occupe le Brésil dans l'engrenage négrier. Les travaux des historiens sortent graduellement de l'isolement académique et se voient appropriés par le public et par les groupes sociaux qui se revendiquent les héritiers de l'esclavage. De même, les études régionales, répondant à une tendance plus large de construction d'une histoire globale et d'une histoire du monde atlantique, font progressivement place à des études atlantiques comparatives.

CHAPITRE 2

MÉMOIRES DE L'ESCLAVAGE DANS LE MONDE ATLANTIQUE

Ce chapitre propose un survol des débats entourant la mémoire de l'esclavage dans le monde atlantique. Ceux-ci ont fait surface au cours des dix dernières années en Afrique, en Europe et dans les Amériques, régions concernées par la traite atlantique. Pendant les trente dernières années, le volume total de la traite atlantique a été au cœur des préoccupations des historiens anglo-saxons. Leurs discussions furent cependant restreintes au milieu académique. Pendant les années quatre-vingt-dix, on a assisté à l'éveil d'un débat public sur le passé colonial des pays européens et sur la mémoire de l'esclavage. Si ce débat fut présent aux États-Unis dès l'émergence des revendications du mouvement noir américain dans les années soixante, ce ne fut que dans les années quatre-vingt-dix qu'il devint visible sur la scène publique en Afrique, au Brésil, en Grande-Bretagne et en France. Dans les différents pays où ce débat a lieu, l'intérêt pour l'esclavage et le passé colonial est étroitement lié aux conditions de vie actuelles des individus et des groupes qui se réclament être les héritiers de l'esclavage.

Pour comprendre les conditions d'émergence du débat et les particularités qu'il acquiert dans le cadre des différents contextes étudiés, nous portons notre attention, dans la première partie du chapitre, sur les origines de cette montée de la mémoire de l'esclavage et du passé colonial. Nous allons montrer qu'aux États-Unis la mémoire de l'esclavage a émergé

pendant la période des luttes anti-ségrégationnistes et que les débats autour du passé colonial en Afrique furent à leur tour associés aux luttes pour l'émancipation. Dans la seconde partie du chapitre, nous montrons que certains lieux de mémoire de la traite atlantique, dont l'importance varie selon les historiens, notamment la maison des esclaves à l'île de Gorée au Sénégal, se transformèrent en des sites privilégiés pour les manifestations de repentance. Dans la troisième partie, nous rappelons que, dans cette même période, les pays africains adressèrent des demandes de réparations matérielles et symboliques à l'Europe pour les siècles de traite atlantique et de colonisation. Enfin, dans la quatrième partie, nous cherchons à montrer que, pour certaines nations africaines, comme la République du Bénin, les demandes de réparations symboliques et mémorielles furent privilégiées au détriment des revendications d'indemnisations matérielles. Nous montrons aussi que, dans des pays comme la France, les demandes de réparations sont dues à l'actuelle situation d'exclusion des populations issues de l'esclavage et se traduisent notamment par la promulgation de lois mémorielles, dont la loi Taubira de 2001. Même si ce survol cherche à donner une vision générale de la vague mémorielle, il demeure un aperçu imparfait du débat qui est toujours en cours. Il introduira des questions qui seront traitées dans la seconde partie de notre étude.

2.1 L'émergence de la vague mémorielle

Dans un monde médiatisé et globalisé, le retour de la mémoire et du patrimoine est étroitement associé à la construction et à la projection d'une image de soi et des autres. Au cours des dernières années, la vague mémorielle fut accompagnée de l'émergence de la figure de la victime. Cette figure se présente à la fois sous les traits d'une victime et d'un témoin, même si ce témoin « parle » toujours à partir d'un certain « lieu » et, ce faisant, à partir d'un certain point de vue.

Le retour de la mémoire de l'esclavage s'inscrit dans le cadre d'une vague patrimoniale et mémorielle. Toutefois, par opposition à cette dernière, nous travaillons en l'absence de

témoins directs. Nous ne sommes qu'en présence des descendants des victimes. En outre, la mémoire de l'esclavage est multiple et les façons dont elle se manifeste, même si nous pouvons identifier un certain nombre d'éléments communs, demeurent distinctes en Europe (notamment en France et en Grande-Bretagne), en Amérique du Nord, en Afrique de l'Ouest ou encore au Brésil et ailleurs en Amérique du Sud. Parallèlement à la vague patrimoniale et commémorative des années quatre-vingt-dix¹⁷¹, les pays africains et les diasporas africaines dans les Amériques ont formulé, à l'égard des pays européens, des demandes de réparations financières et symboliques pour les siècles d'esclavage, de traite transatlantique et de colonisation.

Depuis les années soixante, moment de la décolonisation de l'Afrique et de la montée du mouvement noir aux États-Unis, le volume de la traite atlantique et le déficit démographique qui en est issu furent considérés comme étant à l'origine du sous-développement du continent africain. Même si les estimations chiffrées n'expliquent pas les effets de la traite à elles seules, elles constituent encore aujourd'hui un moyen de mesurer la souffrance et la responsabilité des différents groupes concernés par l'esclavage et la traite atlantique. La traite des esclaves retira d'abord du continent africain une partie de son capital humain et le colonialisme lui enleva ensuite ses richesses naturelles et pillait son patrimoine culturel et artistique.

À partir de 1989, à l'approche des commémorations des quatre cents ans de la « découverte » des Amériques, la traite atlantique et la contribution des Africains à la construction des Amériques commencèrent à être au cœur des débats publics. Pendant les années quatre-vingt-dix, l'esclavage et la traite des esclaves firent alors l'objet d'expositions, de monuments, de journées commémoratives, de colloques scientifiques, de sites Internet et de séries télévisées. Les chefs d'États mentionnent l'esclavage dans leurs discours officiels à titre d'événement faisant partie d'un passé condamnable. Quant à eux, les citoyens issus de la diaspora africaine participent à des discussions sur l'esclavage dans des forums virtuels sur Internet. La mémoire de l'esclavage émerge ainsi dans un contexte où les descendants des populations ayant été victimes de l'esclavage continuent toujours à souffrir de l'exclusion. Dans ce cadre, le passé lié à la traite des esclaves et à l'esclavage est

¹⁷¹ Hartog, *Régimes d'historicité* [...], p. 28.

étroitement associé, d'une part, au racisme qui persiste dans les Amériques et en Europe et, d'autre part, aux problèmes liés au développement du continent africain. Il en ressort de nouvelles catégories et de nouvelles modalités identitaires, comme l'observe Myriam Cottias en faisant référence à l'exemple français :

Au sein de ce groupe unifié par un caractère phénotypique attribué ou revendiqué et par des expériences de discrimination, s'ajoute une catégorie inédite. Celle de ceux qui se proclament « descendants d'esclaves » et qui, à partir de la reviviscence d'une situation antérieurement définie par l'histoire, déploient des revendications spécifiques¹⁷².

L'émergence de ces débats contribue à raviver une mémoire de l'esclavage et du passé colonial où l'image de l'esclave est celle de la victime. Cependant, plusieurs descendants se détournent de la victimisation en lui préférant l'image valorisante du héros. Enfin, les discours qui accompagnent ces reconstructions du passé se greffent à des arguments justifiant les demandes de réparations financières et symboliques pour l'Afrique et pour la diaspora africaine.

2.1.1 De la ségrégation aux droits civils

Aux États-Unis, depuis le XVIII^e siècle, plusieurs décennies avant que les historiens nord-américains se soient lancés dans la recherche sur des estimations numériques, les anciens esclaves, hommes et femmes, et leurs descendants ont écrit des récits et des autobiographies où ils racontèrent leurs expériences sous l'esclavage. Ainsi, il est important de tenir compte, d'une part, de la mémoire publique de l'esclavage atlantique et, d'autre part, de comprendre comment cette mémoire se rapproche ou s'éloigne des revendications des mouvements organisés par ceux qui s'affichent publiquement comme des descendants d'esclaves, mais qui ne n'inscrivent plus dans la chaîne directe de transmission.

¹⁷² Myriam Cottias, *La Question noire : histoire d'une construction coloniale*, Paris, Bayard, 2007, p. 81.

Malgré l'abolition totale de l'esclavage aux États-Unis en 1865, la ségrégation des Afro-Américains se poursuivit et se manifesta clairement par l'intermédiaire de la loi. En effet, la loi établit des barrières claires pour empêcher les anciens esclaves et leurs descendants, souvent stigmatisés par la couleur de leur peau, d'exercer les mêmes droits que les Blancs dans la société nord-américaine. La ségrégation se manifestait, particulièrement dans les États du Sud, par des barrières claires interdisant l'accès des Afro-Américains aux mêmes lieux publics que les Blancs, tels que les écoles, le transport en commun, les restaurants et les parcs. Le droit de vote leur était aussi soustrait. La réaction des Afro-Américains à la ségrégation fut proportionnelle à la lourdeur des mesures qui leur furent imposées et, entre autres, se manifesta par la création d'organisations de défense des droits civils. Mentionnons la National Afro-American League, créée en 1890, le Niagara Movement, créé en 1905, et la National Association for the Advancement of Colored People, mise en place en 1909. Déjà au début du XX^e siècle, ces organisations avaient engagé des procédures judiciaires pour mettre fin à la ségrégation et elles obtinrent des victoires partielles. Dans le même ordre d'idées, à partir de la fin du XIX^e siècle, des leaders du mouvement noir, dont l'historien et sociologue William Edward Burghardt Du Bois (1868-1963), avaient commencé à publier des essais qui décrivaient l'expérience des Afro-Américains et les incitaient à lutter contre le racisme¹⁷³. Du Bois fut à la tête du Niagara Movement, qui donna ensuite naissance à la National Association for the Advancement of Colored People. Il devint aussi l'éditeur du magazine de l'organisation qu'il avait créé en 1910 intitulé *The Crisis : A Record of the Darker Races*.

Les années trente furent marquées aux États-Unis par une intensification des activités du mouvement noir américain, y compris le boycott des écoles où les Afro-Américains subissaient de mauvais traitements. Pendant la période de la Grande Dépression, les Afro-Américains restèrent sans travail et la ségrégation raciale encore dominante les empêcha d'accéder aux postes existants. Ce fut vers la fin des années trente, pendant l'administration de Franklin Delano Roosevelt, que le gouvernement fédéral commença à favoriser la défense des Afro-Américains dans les procès où il était question de droits civils. La participation de ceux-ci à titre de soldats pendant la Seconde Guerre mondiale entraîna

¹⁷³ Voir W.E.B. Du Bois, *The Philadelphia Negro*, New York, Lippincott, 1899 et W.E.B. Du Bois, *The Souls of Black Folk : Essays and Sketches*, Chicago, A. C. McClurg & Co, 1903.

d'importants changements. L'adhésion aux organisations noires, comme la National Association for the Advancement of Colored People, fut plus importante, de nouvelles organisations, comme le Congress of Racial Equality, furent créées et de nouveaux droits civils furent acquis. On assista notamment à la fin de la ségrégation dans les écoles et dans les universités. Dans la période, se développa aux États-Unis le Federal Writers' Project, du Work Projects Administration, dont l'objectif était de procéder à la collecte de récits d'esclaves. Des interviews avec plus de 2 000 anciens esclaves sont alors réalisées afin de mieux comprendre quelle fut leur expérience sous l'esclavage¹⁷⁴.

En 1955, le mouvement se radicalisa lorsque Rosa Parks (1913-2005), une sympathisante de la National Association for the Advancement of Colored People, refusa de céder à un blanc son siège dans un autobus à Montgomery (Alabama), où les Blancs et les Noirs étaient censés rester séparés. Les autorités policières la mirent en prison. L'événement déclencha un boycott des autobus par la communauté noire. C'est lors de ces événements que Martin Luther King (1929-1968), ministre de l'Église baptiste de Montgomery, émergea comme leader national du mouvement noir. Après une année de boycott, le mouvement finit pour obtenir la fin de la ségrégation dans les transports en commun.

Pendant les années soixante, d'autres organisations de défense des droits civils surgirent aux États-Unis, dont la Student Nonviolent Coordinating Committee. Des manifestations visant l'abolition de la ségrégation dans les transports en commun furent organisées, principalement dans les villes du Sud. Certaines provoquèrent des réactions violentes de la part de la police, notamment à Birmingham en Alabama. Suivirent des mouvements pour mettre fin à la ségrégation dans les universités, où les Afro-Américains voyaient encore leurs demandes d'admission refusées. Ce fut seulement en 1964 que le Civils Rights Act fut approuvé au Congrès américain, interdisant la ségrégation dans les services publics, dans l'éducation et dans l'emploi. Une année plus tard, après plusieurs manifestations, le Congrès approuva le Voting Rights Act, qui donnait aux Afro-Américains le droit de vote. Pendant la seconde moitié des années soixante, les actions du mouvement noir durent se poursuivre dans les villes du Nord des États-Unis où la discrimination continuait très présente. Cette période, caractérisée par la violence, fut marquée par l'assassinat de

¹⁷⁴ Voir Henry Louis Gates Jr, ed., *The Classic Slave Narratives*, Signets Classics, 1987.

Malcolm X (1925-1965) et par celui de Martin Luther King. À la suite de ces événements, le mouvement se radicalisa avec l'émergence de nouvelles organisations comme le Black Panther Party for Self-Defense, fondé en 1966 par Huey P. Newton et Bobby Seale. Ce fut également à cette époque que le mouvement Black Power s'organisa davantage en prônant la fierté d'être Noir et la promotion des droits des Afro-Américains.

Dans les années soixante-dix, avec la création des programmes d'actions affirmatives, l'intégration effective fut finalement encouragée. Graduellement, les actions violentes du mouvement noir cessèrent. Cela n'empêcha pas que d'autres affrontements aient lieu.

Les actions et les représentants du mouvement noir américain, dont W.E.B Du Bois, Martin Luther King et Malcolm X, inspirèrent l'organisation des Afro-descendants dans les Antilles, dans les Caraïbes et au Brésil. En même temps, les leaders afro-américains firent partie du mouvement panafricaniste qui fraya avec ceux de la négritude et de l'afrocentrisme, mouvements qui gagnaient de la force en Afrique à l'époque de la lutte pour la décolonisation. Dans ce cadre, les années soixante furent fondamentales pour la formation et la consolidation d'un panafricanisme où dominait l'idée de l'unité de la diaspora africaine et des peuples du continent qui se battaient contre un même oppresseur. Alors que la lutte pour les droits civils fut étroitement liée, dans les Amériques, à l'héritage ségrégationniste des siècles d'esclavage, le sous-développement du continent africain et l'apartheid en Afrique au Sud furent vus par contre comme le fruit des décennies de colonisation européenne. On assiste alors au succès de l'afrocentrisme qui s'inspire des travaux de Cheikh Anta Diop (1923-1986), même si ses racines remontent à Marcus Garvey (1887-1940) et à W.E.B. Du Bois, voire aux débuts de l'égyptologie en Europe. Diop cherchait à mettre en valeur l'apport du continent africain à la naissance de la civilisation occidentale, en associant l'histoire de l'Afrique subsaharienne à l'Égypte ancienne, berceau des civilisations antiques. L'application pratique des idées afrocentristes, dont celle prônant l'unité de l'Afrique libérée de la colonisation, amena Garvey à fonder l'UNIA-ACL (Universal Negro Improvement Association and African Communities League), qui prêche le retour des Afro-Américains sur le continent africain. Le mouvement

rastafariste, surtout actif en Jamaïque, prône quant à lui leur retour dans une Afrique incarnée par l'Éthiopie¹⁷⁵.

L'évolution des revendications des Afro-Américains se fit dans le cadre d'un mouvement dont la perspective était de réunir les Africains et les diasporas africaines et de faire reconnaître l'unité des deux rives de l'Atlantique. Dans ce contexte, les mouvements qui émergèrent dans les Amériques, dont le Black Power aux États-Unis, le Movimento Negro Unificado au Brésil ainsi que le rastafarisme en Jamaïque, visaient à défendre les droits des Noirs et à promouvoir l'idée d'un retour à la « source africaine », vue comme berceau de la Civilisation. Si, pour certains, ce retour était plutôt symbolique, pour les rastafariens des Caraïbes, de l'Europe et des États-Unis, qui entamèrent un mouvement de retour en Éthiopie, il fut bien réel.

Le mouvement des idées panafricanistes et afrocentristes se fit alors par des échanges intellectuels et par le déplacement et la rencontre des activistes. Dans les années soixante, avec le début de la décolonisation, l'Afrique devint pour les Afro-Américains un espace rêvé, une terre de liberté. En 1961, W.E. B. Du Bois fut invité par Kwame Nkrumah, président du Ghana et l'un des plus importants représentants du mouvement panafricaniste, pour y diriger l'encyclopédie *Africana*. Du Bois quitta alors les États-Unis. Il lui fut plus tard interdit d'y retourner. Il mourut à Accra en 1963. Des intellectuels et des activistes des générations suivantes, comme Walter Rodney (1942-1980), séjournèrent également en Afrique. Né en Guyane, Rodney obtint un doctorat à Londres, enseigna en Tanzanie et ensuite dans son pays natal, où il fut assassiné en 1980.

Parallèlement aux influences des différentes organisations afro-américaines des États-Unis, du mouvement panafricaniste et du mouvement afrocentriste, on voit émerger, dans la France des années trente, une réaction à la domination coloniale autour de laquelle se réunissent de jeunes martiniquais, guyanais (citoyens français depuis 1848) et sénégalais. Mouvement d'affirmation culturelle, la négritude, qui fut à la fois un courant littéraire et un

¹⁷⁵ Voir Giulia Bonacci, « Pionniers et héritiers. Histoire du retour, des Caraïbes à l'Éthiopie (XIX^{ème}-XX^{ème} siècles) », thèse de doctorat, Paris, École des Hautes Études en Sciences Sociales, 2007.

mouvement politique, chercha à valoriser l'identité et la culture noires et à remettre en question leur place à l'intérieur de l'Empire colonial français. Le terme *négritude*, forgé par Aimé Césaire, apparut pour la première fois dans la revue *L'Étudiant Noir* qu'il fonda à Paris en 1934 conjointement avec ses collègues Léon Gontran Damas, Guy Tirolien, Léopold Sédar Senghor et Birago Diop. Après la Seconde guerre mondiale, la *négritude* se consolida, par l'intermédiaire de la revue *Présence africaine*, parue en 1947, à Dakar et à Paris, comme un mouvement d'affirmation culturelle autour des valeurs des peuples de l'Afrique noire et de ses diasporas. La notion de *négritude* fut reprise par Senghor dans *Chants d'ombre*¹⁷⁶ et développée par Césaire dans *Cahier d'un retour au pays natal*¹⁷⁷ et dans *Discours sur le colonialisme*¹⁷⁸. Si les idées de Senghor et de Césaire n'appelèrent pas nécessairement à l'action, elles contribuèrent par contre au développement d'un discours anti-colonial et anti-raciste chez les diasporas africaines des Amériques.

2.2 De Gorée à Liverpool : lieux de repentance

À la fin des années quatre-vingt, la vague mémorielle qui s'est formée en Europe et dans les Amériques arrive en Afrique. Elle se traduit par la mise en valeur des lieux de mémoire de la traite atlantique situés dans les villes de la côte ouest-africaine. Comme l'observe Theresa A. Singleton, « the most powerful places where the memory of slave trade resides in West Africa are in the castles, forts, and other sites where captured Africans were brought until they awaited the horrific Middle Passage across the Atlantic Ocean »¹⁷⁹. Pendant cette période, ces lieux de mémoire deviennent l'endroit privilégié où s'effectuent les demandes publiques de pardon. C'est dans ces lieux que les chefs d'État européens et américains ainsi que l'Église catholique formuleront leurs excuses pour les siècles de traite atlantique des esclaves.

Les premières initiatives de conservation du patrimoine bâti de la côte de l'Ouest de l'Afrique remontent aux années soixante, pendant la période de la décolonisation. La mise

¹⁷⁶ Léopold Sédar Senghor, *Chants d'ombre*, Paris, Seuil, 1945.

¹⁷⁷ Aimé Césaire, *Cahiers d'un retour au pays natal*, Paris, Bordas, 1947.

¹⁷⁸ Aimé Césaire, *Discours sur le colonialisme*, Paris, Réclame, 1950.

¹⁷⁹ Theresa A. Singleton, « The Slave Trade Remembered on the Former Golf and Slave Coasts », *Slavery & Abolition*, 20, 1999, p. 150.

en valeur du patrimoine bâti de la traite atlantique des esclaves fut d'abord rendue possible par l'inscription de certains sites, situés notamment au Sénégal, au Ghana et en République du Bénin, dans les listes du patrimoine national et dans celle du patrimoine mondial de l'UNESCO.

En 1972, le gouvernement du Ghana inscrit vingt-deux anciens forts et châteaux sur la liste du patrimoine national, ce qui les mettait sous la protection de la loi et sous l'autorité de Ghana Museums and Monuments Board¹⁸⁰. En 1979, lors de la troisième session du Comité du patrimoine mondial, l'UNESCO approuva l'inscription du château Elmina et celle de dix châteaux et forts – situés dans la région de la Volta, d'Accra et de ses environs ainsi que dans les régions centrale et ouest – sur la liste du patrimoine mondial¹⁸¹. Même si les forts et châteaux situés sur la côte du Ghana jouèrent un rôle important comme point de passage et de réunion des captifs avant leur embarquement pour les Amériques, ce fut plutôt l'île de Gorée, avec sa Maison dite « des esclaves », qui a acquis une grande notoriété auprès des autorités internationales et des touristes venus principalement de l'Amérique du Nord.

En 1966, lorsque Léopold Sedar Senghor était président, le Sénégal accueillit le premier Festival des arts nègres. Cet événement eut une importante répercussion en Europe et dans les Amériques, en aidant à mettre en valeur l'île de Gorée. Pablo Picasso y fait figure d'invité spécial. Pour sa part, André Malraux, également invité par le festival, souligne la singularité d'une telle initiative : « [...] pour la première fois, un chef d'État prend entre ses mains le destin d'un continent. Jamais il n'était arrivé, ni en Europe, ni en Asie, ni en Amérique qu'un chef d'État dit : ce qui est maintenant l'avenir de l'esprit nous allons ensemble tenter de le faire »¹⁸². Ce fut en valorisant les arts de l'Afrique que le Sénégal attira les regards sur les autres modalités du patrimoine et sur l'importance de l'île de Gorée dans l'histoire ouest-africaine.

¹⁸⁰ Singleton, « The Slave Trade Remembered [...] », p. 154.

¹⁸¹ UNESCO, « Report of the Rapporteur on the Third Session of the Rapporteur of the World Cultural and Natural Heritage », Convention concerning the protection of the World Cultural and Natural Heritage, Cairo and Luxor, 22 to 26 October 1979, CC-79/CONF. 003/13, Paris, 30 November 1979.

¹⁸² André Malraux, « Festival des Arts Nègres à Dakar », ORTF, 4 avril 1966, vidéo, 2 m. 31 s, document disponible dans les archives de l'Institut National de l'Audiovisuel (France), qui sont accessibles à l'adresse : <http://www.ina.fr>.

Les dates de construction de la Maison des esclaves de l'île de Gorée sont incertaines. Le conservateur de la Maison, Boubacar Joseph N'diaye, affirme que le bâtiment fut construit en 1776 par les Hollandais¹⁸³. Selon N'diaye, il s'agit d'une « esclaverie », type de construction introduite dans l'île en 1636 par les Portugais. La Maison dite « des esclaves », qui pouvait abriter selon lui environ deux cents esclaves, comprend deux étages, le premier étant situé au niveau de la mer. À cet étage se trouvent des cachots qui, aux dires du conservateur de la Maison, auraient été des cellules où les esclaves étaient réunis avant l'embarquement vers les Amériques. Toujours selon N'Diaye, chaque « cellule » de 2,6 mètres carrés aurait abrité entre quinze et vingt esclaves. Les conditions d'hygiène du lieu, décrites par le conservateur, étaient dégradantes et la première épidémie de « peste » qui a eu lieu dans l'île en 1779 aurait eu son origine dans cette maison. De même, au premier étage, il y a un couloir au fond duquel se trouve une porte qui aboutit sur la plage, dénommée la « porte sans retour ». Ainsi, comme l'a observé Theresa A. Singleton lorsqu'elle a examiné les fortifications du Ghana, ces deux éléments architecturaux, à savoir une porte donnant sur la mer et une série de cellules, forment le lieu où la mémoire de la traite des esclaves se matérialise.

Au début des années soixante-dix, le Sénégal créa le Bureau d'architecture des monuments historiques (BAMH) et, en 1972, le pays ratifia la Convention concernant la protection du patrimoine mondial et naturel adoptée par l'UNESCO lors de la dix-septième session de sa Conférence générale. En 1975, l'île de Gorée fut incluse dans l'inventaire des monuments historiques du pays. Au cours de la seconde moitié des années soixante-dix, le BIRD (Banque internationale pour la reconstruction et le développement) accorda un prêt pour un projet d'aménagement de la « Petite Côte » située au sud de la région de Dakar. En 1978, lors de la seconde session du Comité intergouvernemental pour la protection du patrimoine culturel et naturel mondial, tenue à Washington du 5 au 8 septembre 1978, l'UNESCO inscrivit l'île de Gorée sur la liste du patrimoine mondial¹⁸⁴. En outre, dans les années quatre-vingt, le directeur général de l'UNESCO, Amadou-Mahtar M'Bow, lança un appel

¹⁸³ Voir « Visite virtuelle de l'île de Gorée », Dakar, Sénégal, Unesco : vidéo exhibée sur le site <http://webworld.unesco.org/goree/fr/index.shtml>

¹⁸⁴ UNESCO, « Final Report », Intergovernmental Committee for the Protection of the World Cultural and Natural Heritage, Second Session, Washington, D. C., United States, 5 to 8 September 1978, CC-78/CONF. 010/10 Rev., Paris, 9 octobre 1978.

pour financer la restauration et la sauvegarde de l'île de Gorée¹⁸⁵. À partir de ce moment, au moins huit timbres postaux furent émis pour promouvoir la sauvegarde de l'île de Gorée. Dans les années quatre-vingt-dix, la Maison des esclaves ainsi que d'autres édifices furent restaurés. La notoriété de la Maison des esclaves est en grande partie redevable au travail de son conservateur, Boubacar Joseph N'Diaye. Le récit qu'il fait de la mise en captivité et de la traite des esclaves réussit à convaincre et à émouvoir les centaines de touristes qui se rendent dans l'île chaque année.

Même si plusieurs croient le récit de N'Diaye sur le rôle de la Maison des esclaves et de l'île de Gorée où, selon lui, entre dix et quinze millions d'Africains passèrent avant d'embarquer vers les Amériques, les historiens ont commencé dès les années quatre-vingt-dix à mettre en cause le récit du conservateur. Au mois d'août 1995, Philip Curtin intervint sur Internet, dans la liste de discussion H-Slavery, et fournit des estimations bien au-dessous des chiffres avancées par N'Diaye. Cela avait pour effet de remettre en question l'île de Gorée comme point névralgique de la traite atlantique :

Goree was never important in the slave trade, which flourished in Senegambia only at the mouth of the Senegal to the north or the Gambia to the south. But Goree is an interesting nineteenth-century town that can be used to attract tourists, especially African Americans looking for their roots. The leading figure supporting the hoax today is a man named Joseph N'Diaye, who is the curator of a house that has long been called the "House of Slaves." It was actually built in 1775-78 as the home of a wealthy trader, who may or may not have kept a few slaves on the lower floor at some time. It has been called the house of slaves at least since my first visit there in 1955, though the slave-trade shrine that N'Diaye has developed dates from the 1970s at the earliest. The reason for calling it the house of slaves is uncertain. It is architecturally one of the finest houses on Goree, certainly not a place where slaves would be kept. It is on the shore, however, and had a first-floor door leading to the water. It may be that people began imagining that slaves could be sent to sea by that route. Slaves were not kept in traders' houses in any event. The claim that the « house of slaves » was a slave-shipping point has been refuted as long ago as 1958 by Raymond Mauny, shortly afterward the first professor of African history at the Sorbonne. [see *Les Guides Bleus: Afrique de l'Ouest* (1958 ed.), p. 123.] On slave numbers, N'Diaye used to claim that 20 million slaves were shipped

¹⁸⁵ « Appel de M. Amadou-Mahtar M'Bow, directeur général de l'UNESCO », 22 décembre 2000.

from Goree, 5 million of them to the United States. [...] The « house of slaves » has become an emotional shrine to the slave trade, rather than a serious museum. Slave exports from Goree began about 1670 and continued till about 1810, at no more than 200 to 300 a year in important years and none at all in others. Thirty thousand total exports through Goree would be an outside estimate. In short, though Goree is a picturesque place, it was marginal to the slave trade, lacking the water routes to the interior provided by the Senegal and Gambia Rivers¹⁸⁶.

Même si la plupart des membres de la liste de discussion appartenaient au milieu universitaire et que, en 1995, la liste ne comptait pas un nombre élevé de participants, l'intervention de Curtin suscita des réactions passionnées. En décembre 1996, le journaliste Emmanuel de Roux publia un court article dans le journal *Le Monde* où il contesta l'information donnée par N'Diaye selon laquelle la Maison des esclaves aurait été construite au XVII^e siècle par les Hollandais¹⁸⁷ :

La maison, parfaitement identifiée, n'a rien de hollandais. Elle a été construite par les Français, en 1783, pour Anna Colas, une signare — riche Dame métisse — quand la traite tirait à sa fin. Les pièces du bas ont peut-être servies de logements à des esclaves domestiques mais sûrement pas à la traite. C'étaient essentiellement des entrepôts à marchandises. L'esclaverie, car elle a existé, se situait non loin du fort qui abrite aujourd'hui le Musée historique. Elle a disparu. Enfin, Gorée n'a jamais été un centre actif pour la traite (deux cents à cinq cents esclaves par an, si l'on en croit les chiffres du savant jésuite) par rapport aux comptoirs de la côte des esclaves, du golfe de Guinée ou de l'Angola. La légende de la Maison des esclaves doit tout à l'indéniable talent de Joseph N'Diaye, qui a mis une douzaine d'années à forger un mythe qui, aujourd'hui, a force de loi¹⁸⁸.

Cette forme de retour au passé qui patrimonialise la victime s'inscrit dans le mouvement mondial de reconnaissance et de commémoration de la Shoah. Au cours des années quatre-vingt-dix, l'action de l'UNESCO en faveur de la préservation du patrimoine culturel

¹⁸⁶ H-Slavery, From: "curtinpd@jhu.edu" 31-JUL-1995 10:53:13.29, Editor's Subject: Re: Goree and the slave trade, Author's Subject: Re: Goree and the slave trade, Date Written: Tue, 1 Aug 1995 07:42:02 -0500, Date Posted: Tue, 1 Aug 1995 07:42:02 - 0500 : <http://h-net.msu.edu/cgi-bin/logbrowse.pl?trx=vx&list=H-Slavery&month=9508&week=a&msg=cb004UuI%2bT0leKSltZ5NIA&user=&pw=>

¹⁸⁷ De nos jours Boubacar Joseph N'Diaye affirme que la maison fut construite au 1776. Voir « Visite virtuelle de l'île de Gorée », Dakar, Sénégal, UNESCO : vidéo exhibée sur le site <http://webworld.unesco.org/goree/fr/index.shtml>

¹⁸⁸ Emmanuel de Roux, « Le Mythe de la Maison des esclaves qui résiste à la réalité », *Le Monde*, 27 décembre 1996.

africain se consolida par la mise en place de différentes initiatives bénéficiant de la collaboration des gouvernements locaux, dont le projet *La Route de l'esclave*, lancé en 1994¹⁸⁹. L'objectif de ce projet était de mettre en valeur la mémoire de l'esclavage par la restauration et la conservation des sites historiques tout en encourageant la construction de monuments et de mémoriaux. Localement, ces initiatives ont eu parfois pour effet de rendre homogènes des mémoires plurielles, voire conflictuelles, de l'esclavage et de la traite atlantique des esclaves.

Toutefois, comment expliquer la popularité d'une entreprise comme celle de la Maison des esclaves de l'île de Gorée? Comme nous avons vu dans le premier chapitre, les résultats des recherches menées par les historiens ne sont restés accessibles pendant longtemps qu'à un petit groupe d'universitaires. Malgré l'arrivée de la télévision dans les années soixante et de la télévision câble dans les années soixante-dix, la conjoncture mondiale de la guerre froide et de la période de la décolonisation ne favorisa pas l'échange d'informations entre le Nord et le Sud. Au cours des années soixante-dix, à l'exception du Sénégal, plusieurs pays de l'Afrique de l'Ouest, dont le Ghana, le Bénin, le Nigeria et la Côte d'Ivoire, connurent des régimes politiques qui limitèrent la liberté des citoyens et qui, parfois, conduirent à une grande instabilité. Tout ceci ne contribua pas à la circulation de l'information. Cette situation de fermeture commença à changer à la fin des années quatre-vingt avec la fin des régimes communistes en Union Soviétique et dans les pays d'Europe de l'Est, dont certains soutenaient des gouvernements « marxiste-léniniste » en Afrique. Le gouvernement de Mathieu Kérékou, qui monta au pouvoir comme président de la République du Bénin lors d'un coup d'État en 1972, en est un bon exemple. Par ailleurs, la fin de la Guerre froide fut accompagnée par l'arrivée graduelle de l'Internet. Cette nouvelle technologie a contribué à accélérer de façon incontestable les échanges entre les chercheurs africains et les chercheurs européens et nord-américains. De même, elle a resserré les liens entre les diasporas africaines. La popularité de la Maison des esclaves fut aussi consolidée pour d'autres raisons. D'abord, son emplacement et son organisation spatiale ont permis de construire un récit crédible autour de l'esclavage et de la traite atlantique. Le patrimoine bâti, principalement dans le contexte de l'Afrique de l'Ouest, n'était toutefois pas suffisant

¹⁸⁹ Le projet *La Route de l'esclave* est analysé au quatrième chapitre.

pour maintenir cette crédibilité narrative. Dans cette perspective, si la Maison des esclaves peut exister et produire cet effet de réalité, cela est dû en grande partie au rôle joué par Boubacar Joseph N'Diaye, dont le récit est aujourd'hui enregistré dans des documentaires, des programmes de télévision et des vidéos accessibles sur des sites Internet, même pour ceux qui ne sont jamais allés au Sénégal. Sénégalais, gardien d'un lieu patrimonial, N'Diaye réussit à reproduire l'effet du témoin en racontant in situ des événements ayant eu lieu dans le passé et en provoquant chez les visiteurs des émotions qui les font revivre le passé au présent. Amené à raconter des centaines de fois sa version de l'histoire de ce qui aurait été une ancienne « esclaverie », N'Diaye fait aujourd'hui partie du patrimoine de l'île de Gorée et du phénomène plus large de patrimonialisation que fit surface au cours des années quatre-vingt-dix en Afrique occidentale. Dans ce contexte, la Maison des esclaves est devenu aussi un lieu de repentance où les personnalités de la vie politique, religieuse et artistique demandent pardon pour la traite des esclaves, le tout sous les projecteurs des médias.

2.2.1 We are deeply sorry

Le Pape Jean-Paul II fut le premier à formuler une demande publique de pardon pour la traite atlantique des esclaves. Les excuses, exprimées le 22 février 1992 pendant une visite à la Maison des esclaves à l'île de Gorée, furent largement publicisées, y compris dans la presse africaine et, notamment, dans le quotidien béninois *La Nation* :

[...] « Des hommes et des femmes et des enfants noirs ont été amenés sur ce sol étroit, arrachés à leur terre, séparés de leurs proches pour être vendus comme des marchandises. Ils venaient de tous les pays et, enchaînés, partant vers d'autres cieux, ils gardaient comme dernière image de l'Afrique natale, la masse du rocher basaltique de Gorée », a rappelé le Pape. [...] Le Souverain Pontifice a exprimé sa vive émotion « que l'on ressent dans un lieu comme celui-ci, profondément marqué par les incohérences du cœur humain, théâtre d'un éternel combat entre la lumière et les ténèbres ». [...] Comment oublier, a-t-il poursuivi, les énormes souffrances infligées au mépris des droits humains les plus élémentaires, aux populations déportées du continent africain ? Le Pape a alors invité au pardon : « Il convient que

soit confessé en toute vérité et humilité ce péché de l'homme contre Dieu ». « Dans ce sanctuaire africain de la couleur noire, nous implorons pardon au ciel. [...] En cette ère de changements cruciaux, a-t-il constaté, l'Afrique d'aujourd'hui souffre durement de la ponction des forces vives exercée jadis sur elle. Ses ressources ont été affaiblies pour longtemps dans certaines de ses régions. Aussi l'aide dont elle ressent le besoin pressant lui est-elle justement due ». Le Pape a également mis en rapport cette oppression avec celle qui persiste sur le continent africain : « De récents événements douloureux de ce continent même, n'invitent-ils pas à rester vigilants et à poursuivre la longue et laborieuse conversion du cœur ? ¹⁹⁰ »

Le discours du Pape Jean-Paul II constitua sinon la première, tout au moins l'une des plus importantes manifestations de repentance publique relative à l'esclavage. Le Pape rappela non seulement le devoir de mémoire et les atteintes contre les droits humains que la traite a entraînées, mais il a également établi un lien entre la ponction humaine provoquée par le commerce des esclaves et le sous-développement du continent africain.

Au mois de mars 1998, Bill Clinton, alors président des États-Unis, visita la Maison des esclaves, mais ce fut plutôt en Uganda qu'il reconnut timidement la responsabilité de la participation nord-américaine à la traite des esclaves : « Going back to the time before we were even a nation, European-Americans received the fruits of the slave trade, and we were wrong in that » ¹⁹¹. En juillet 2003, ce fut le tour de George W. Bush de visiter la Maison des esclaves. Dans son discours, en même temps qu'il dresse une brève « histoire » de l'esclavage et de la traite des esclaves, il qualifie ces derniers de plus grand crime de l'histoire :

At this place, liberty and life were stolen and sold. Human beings were delivered and sorted and weighed and branded with the marks of commercial enterprises and loaded as cargo on a voyage without return. One of the largest migrations of history was also one of the greatest crimes of history. Below the decks, the middle passage was a hot, narrow, sunless nightmare; weeks and months of confinement and abuse and confusion on a strange and lonely sea. Some refused to eat, preferring death to any future their captors might prefer for them. Some who were sick were thrown over

¹⁹⁰ B. Sonanyòn, « Jean-Paul II sur l'île de Gorée : Pardon pour le "honteux commerce" des esclaves », *La Croix du Bénin*, 20 mars 1992, p. 10.

¹⁹¹ James Bennet, « Clinton in Africa : the overview in Uganda, Clinton expresses regret on slavery in U.S. », *New York Times*, March 25, 1998, Late edition-final, section A, column 2, p. 1

the side. Some rose up in violent rebellion, delivering the closest thing to justice on a slave ship. Many acts of defiance and bravery are recorded. Countless others we will never know. Those who lived to see land again were displayed, examined and sold at auctions across nations in the Western Hemisphere. [...] For 250 years the captives endured an assault on their culture and their dignity. [...] In the era of America's founding, a man named Olaudah Equiano was taken in bondage to the New World. He witnessed all of slavery's cruelties, the ruthless and the petty. [...] Down through the years, African-Americans have upheld the ideals of America by exposing laws and habits contradicting those ideals. [...] That deliverance was demanded by escaped slaves named Frederick Douglass and Sojourner Truth, educators named Booker T. Washington and W.E.B. Du Bois and ministers of the Gospel named Leon Sullivan and Martin Luther King Jr. [...] We can fairly judge the past by the standards of President John Adams, who called slavery « an evil of colossal magnitude. » We can discern eternal standards in the deeds of William Wilberforce and John Quincy Adams and Harriet Beecher Stowe and Abraham Lincoln. These men and women, black and white, burned with a zeal for freedom and they left behind a different and better nation. [...] The racial bigotry fed by slavery did not end with slavery or with segregation, and many of the issues that still trouble America have roots in the bitter experience of other times. [...] African peoples are now writing your own story of liberty. Africans have overcome the arrogance of colonial powers, overcome the cruelty of apartheid, and made it clear that dictatorship is not the future of any nation on this continent. [...] In the process, Africa has produced heroes of liberation, leaders like Mandela, Senghor, Nkrumah, Kenyatta, Selassie and Sadat. [...] The evils of slavery were accepted and unchanged for centuries, yet eventually the human heart would not abide them. There is a voice of conscience and hope in every man and woman that will not be silenced, what Martin Luther King called a certain kind of fire that no water could put out. That flame could not be extinguished at the Birmingham (Alabama) jail. It could not be stamped out at Robben Island (South Africa) prison. It was seen in the darkness here at Goree Island, where no chain could bind the soul¹⁹².

¹⁹² « Bush : Voice and conscience will not be silenced », George W. Bush speech transcript, *CNN International/World*, Tuesday, July 8 2003, <http://edition.cnn.com/2003/WORLD/africa/07/08/bush.slavery.transcript/>, site Internet visité le 5 juillet 2007.

En revenant sur l'histoire de la traite atlantique et de l'esclavage, le discours de George W. Bush exprime le regret profond des États-Unis en relation avec le passé esclavagiste, tout en établissant un lien entre ce passé, la lutte des Afro-Américains contre la ségrégation et celle des Africains qui ont également participé activement à l'émancipation de leurs pays.

À la différence de George W. Bush, le président du Brésil, Luís Inácio Lula da Silva, en visite officielle à l'île de Gorée en avril 2005, tint un discours quelque peu hésitant :

Je voudrais dire au président Wade et au peuple du Sénégal que je n'ai aucune responsabilité dans ce qui est arrivé aux XVI^e, XVII^e et XVIII^e siècles. Mais je pense que c'est une bonne politique de dire au peuple du Sénégal et de l'Afrique : pardon pour ce que nous avons fait [...] Je sais combien de dignitaires sont venus ici. J'ai vu les photographies de plusieurs personnalités du monde entier. Mais une seule a eu de l'humilité. Celle [il fait référence à Jean-Paul II sans citer son nom] qui est décédée et qui fut enterrée vendredi dernier a eu la grandeur de venir ici jusqu'à cette porte du « jamais plus » [sic] demander pardon¹⁹³.

Selon toute vraisemblance, le discours de Lula fut plus ou moins improvisé. Il laissa entrevoir clairement qu'il était conscient qu'une demande de pardon dans un tel contexte était susceptible d'apporter à son gouvernement des dividendes positifs. En formulant cette demande de pardon, quelque peu confuse, il chercha à se mettre sur un pied d'égalité non seulement avec le Pape Jean-Paul II, qu'il mentionne dans son discours, mais aussi avec les autres chefs d'État qui avaient visité avant lui la Maison des esclaves. Cependant, il évita de reconnaître sa responsabilité dans ce qui s'était passé pendant la période de la traite des esclaves et de l'esclavage, même si le Brésil, dans les faits, a importé pendant la période de

¹⁹³ Traduction personnelle de « Queria dizer ao presidente Wade e ao povo do Senegal e da África que não tenho nenhuma responsabilidade com o que aconteceu nos séculos 18, 16 e 17. Mas penso que é uma boa política dizer ao povo do Senegal e da África: perdão pelo que fizemos. [...] Sei da quantidade de autoridades que já esteve por aqui. Vi fotografias de muitas personalidades do mundo. Mas uma teve a humildade. Uma que morreu e que foi enterrada na última sexta-feira teve a grandeza de vir aqui naquela porta do « nunca mais » pedir perdão [...] » dans « Presidente se emociona durante visita à Casa dos Escravos », *Jornal do Brasil*, 15 de abril 2005, nouvelle publiée dans le site du Ministère des affaires étrangères du gouvernement du Brésil :

http://www.mre.gov.br/portugues/noticiario/nacional/selecao_detalhe.asp?ID_RESENHA=125444&Imprime=on.

la traite atlantique presque 5 000 000 d'esclaves contre environ 400 000 par les États-Unis, soit dix fois plus.

Plus tard, Lula décrivit ainsi l'expérience qu'il venait de vivre à la Maison des esclaves :

C'est comme une douleur de calcul rénal. Vous l'éprouvez, ça ne s'explique pas. C'est la pire douleur au monde. Il faut être là pour entrevoir la dimension de ce que les personnes ont éprouvé pendant trois cents ans [...] Quand on commet une grave erreur historique, comme dans le cas des Noirs et des Juifs, le Pape nous a enseigné qu'il est facile de demander pardon. Le continent africain n'est pas pauvre parce qu'il est né pour être pauvre. Trois cents ans retirant [du continent] des gens en santé, dans la fleur de leur âge... Cela a contribué de façon définitive pour que le continent prenne encore autant d'années pour se retrouver¹⁹⁴.

En comparant la douleur de la déportation et de l'esclavage à la douleur provoquée par un calcul rénal, le président brésilien ramène l'esclavage à l'une des expériences les plus douloureuses qu'il a vécues. Même s'il admet l'importance des séquelles laissées par la traite, sa comparaison inappropriée exprime combien le passé esclavagiste et la traite des esclaves ne sont toujours pas pris au sérieux au Brésil. Au contraire, ils sont perçus plutôt comme un problème du passé qui concerne d'abord et avant tout les nations européennes.

En 2006, pendant une tournée en Afrique, Luis Inácio Lula da Silva se rendit pour la première fois en République du Bénin. À Ouidah, le président inaugure le nouveau « palais » de Chacha VIII, le descendant du marchand d'esclaves brésilien Francisco Félix de Souza (1754-1849)¹⁹⁵, et il y visita la Porte du non retour, monument érigé en 1994 dans le cadre du projet *La Route de l'esclave*. Contrairement à sa déclaration de l'année antérieure à la Maison des esclaves, le Président brésilien, qui doit faire face cette année-là

¹⁹⁴ Traduction personnelle de : « É como uma dor de cálculo renal. Você tem de sentir, não dá para explicar. É a pior dor do mundo. Só estando ali para ter a dimensão do que as pessoas sentiram por 300 anos. [...] Quando se comete um grave erro histórico, como no caso dos negros e dos judeus, o papa nos ensinou que é fácil pedir perdão. O continente africano não é pobre porque nasceu para ser pobre. Trezentos anos tirando gente com saúde, na flor da idade... Isso contribuiu de forma definitiva para que o continente leve mais tantos anos para se reencontrar. » dans « Lula pede perdão por escravidão no Brasil », *Jornal do Brasil*, 15 avril 2005, nouvelle publiée dans le site du Ministère des affaires étrangères du gouvernement du Brésil : http://www.mre.gov.br/portugues/noticiario/nacional/selecao_detalhe.asp?ID_RESENHA=125444&Imprime=on.

¹⁹⁵ Pour plus d'informations sur Francisco Félix de Souza, voir le sixième chapitre.

à une élection, souligne la dette du Brésil envers l'Afrique et promet d'aider le continent : « Nous sommes un peuple marqué par l'Afrique. Le Brésil doit beaucoup au peuple africain. Plusieurs furent arrachés de l'Afrique pour construire le pays qui est le Brésil [...] Le Brésil ne tournera jamais le dos à l'Afrique »¹⁹⁶.

En novembre 2006, à l'approche des commémorations du bicentenaire de l'abolition de la traite britannique de 2007, le Premier Ministre Tony Blair publia un article où il se dit désolé de la participation de la Grande-Bretagne dans le commerce des esclaves. À la différence des autres chefs d'État, les excuses du Premier Ministre britannique ne furent pas annoncées lors un événement public, mais plutôt publiées dans le *New Nation*, le plus important journal de la communauté noire de la Grande-Bretagne. Dans son article, Blair reprit certains éléments déjà énoncés par George W. Bush dans le discours qu'il a fait pendant sa visite à l'île de Gorée :

Slavery's impact upon Africa, the Caribbean, the Americas and Europe was profound. Thankfully, Britain was the first country to abolish the trade. As we approach the commemoration for the 200th anniversary of that abolition, it is only right we also recognise the active role Britain played until then in the slave trade. British industry and ports were intimately intertwined in it. Britain's rise to global pre-eminence was partially dependent on a system of colonial slave labour and, as we recall its abolition, we should also recall our place in its practice. It is hard to believe that what would now be a crime against humanity was legal at the time. Personally I believe the bicentenary offers us a chance not just to say how profoundly shameful the slave trade was, how we condemn its existence utterly and praise those who fought for its abolition, but also to express our deep sorrow that it ever happened, that it ever could have happened and to rejoice at the different and better times we live in today. The people who fought against slavery came from all walks of life. They included slaves and former slaves like Olaudah Equiano, church leaders and statesmen like William Wilberforce [...] We also need to

¹⁹⁶ « Presidente Lula percorre 'rota dos escravos' do Benin », *Portal Terra*, sexta-feira, 10 de fevereiro de 2006, <http://noticias.terra.com.br/brasil/interna/0,,OI873537-E11194,00.html>, site Internet visité le 7 juillet 2007. Traduction personnelle de : « Somos um povo marcado pela África. O Brasil deve muito ao povo africano. Muitos foram arrancados da África para construir o país que é o Brasil [...] O Brasil nunca dará as costas para a África ».

respond to the problems of Africa and the challenges facing the African and Caribbean diaspora today¹⁹⁷.

Même s'il ne fit pas une demande d'excuses formelle, Tony Blair reconnut l'impact profond que la traite atlantique eut sur le continent africain et sur les différents continents impliqués dans le commerce, en affirmant que les ports britanniques et l'industrie britannique furent profondément associés à la traite. Son intervention ne fit pas uniquement référence aux événements passés. Il associa l'esclavage et la traite atlantique des esclaves à la situation présente de l'Afrique et de ses diasporas. Tony Blair évoque également la nécessité de la mise en place de mesures économiques pour aider à soulager les problèmes du continent africain, dont l'abandon de la dette des pays pauvres et l'augmentation des montants accordés par la Grande-Bretagne à l'aide internationale pour l'Afrique. Dans le cadre des commémorations du bicentenaire de l'abolition de la traite britannique, le regret exprimé par Tony Blair ouvrit l'espace à toute une série d'initiatives de valorisation de la contribution africaine dans les différentes sphères sociales et a attiré l'attention sur la nécessité de combattre l'esclavage contemporain et le trafic des êtres humains. Toutefois, sa manifestation de profond regret ne fut pas une demande d'excuses formelle et, par conséquent, elle généra un grand nombre de réactions négatives, notamment dans des forums sur Internet¹⁹⁸ et dans les médias britanniques. Pour certains, Blair n'avait pas à manifester de regret alors que, pour d'autres, il ne était pas allé assez loin. Ainsi, les personnalités politiques du mouvement noir, dont Esther Stanford de la Pan African Reparation Coalition, demandèrent des excuses formelles publiques tout en rappelant que cela ne constituerait que le premier pas pour la mise en place de vraies mesures réparatrices : « An apology is just the start – words mean nothing [...] We're talking about

¹⁹⁷ Tony Blair, « The Shame of Slavery : Prime Minister writes for a New Nation about the transatlantic slave trade and its legacy », *New Nation*, 27 November 2006, issue 513, p. 2-3.

¹⁹⁸ Voir le forum « Have your Say », « Is Blair's slave trade 'sorrow' enough ? », *BBC News*, 27 November 2006, <http://newsforums.bbc.co.uk/nol/thread.jspa?threadID=4800&&edition=2&ttl=20070706012539>, site Internet consulté le 4 juillet 2007. Le forum a reçu 4386 commentaires et un total de 480 commentaires furent publiés.

an apology of substance which would then be followed by various reparative measures including financial compensation »¹⁹⁹.

À la suite de l'approbation de la loi Taubira du 10 mai 2001, qui considère l'esclavage et la traite des esclaves comme un crime contre l'humanité, la France s'inscrit elle aussi dans la vague des demandes de pardon. En 2006, lors de la première journée commémorative en métropole du souvenir de l'esclavage et de son abolition en France, le président français Jacques Chirac affirma que « mémoire et justice devaient être rendues à ces millions et millions de victimes anonymes de l'esclavage »²⁰⁰. Nous y reviendrons.

2.3 Réparer les torts du passé

Les demandes d'excuses formulées par le Pape et les chefs d'État n'eurent qu'une connotation symbolique. Tony Blair avait rappelé dans son discours que la traite atlantique des esclaves fut un commerce légal pendant la période où elle fut active et Luis Inacio Lula da Silva affirma d'emblée qu'il n'était pas responsable de ce qui s'est passé entre les XVI^e et XVIII^e siècles. Toutes ces nuances sont possibles car, à la différence d'autres crimes contre l'humanité, l'esclavage et la traite des esclaves présentent un trait particulier : les témoins des événements, bourreaux ou victimes, ne sont plus. Ce fut ainsi que les chefs d'État réussirent à éviter de possibles demandes de réparations financières formelles de la part des pays africains et des populations des pays issus de l'esclavage.

Cependant, même en n'étant plus en face des victimes et des bourreaux, la mémoire et le patrimoine restent indissociables de la notion de dette, comme l'a observé Paul Ricœur :

L'idée de la dette est inséparable de celle d'héritage. Nous sommes redevables à ceux qui nous ont précédés d'une part de ce que nous sommes. Le devoir de mémoire ne se borne pas à garder la trace matérielle,

¹⁹⁹ « Blair 'sorrow' over slave trade », *BBC News*, 27 November 2006, site Internet consulté le 4 juillet 2007 : http://news.bbc.co.uk/2/hi/uk_news/politics/6185176.stm

²⁰⁰ Jacques Chirac, « Allocution prononcée le 10 Mai 2006, à l'occasion du premier jour de commémoration de l'esclavage ».

scripturaire ou autre, des faits révolus, mais entretient le sentiment d'être obligés à l'égard de ces autres dont nous dirons plus loin qu'ils ne sont plus mais qu'ils ont été²⁰¹.

D'un côté, ce devoir existerait, d'un côté, des descendants d'esclaves envers leurs parents qui ont été déportés et, d'un autre côté, des descendants des bourreaux à l'égard des descendants des victimes. Pour les descendants des bourreaux, que ce soit des personnes ou des États ayant participé activement à la traite des esclaves, admettre l'existence de la dette entraîne la discussion des modalités de réparation.

En 2000, la répercussion de la question de la mémoire de l'esclavage et des réparations se fit sentir timidement dans le milieu académique français. Roger Botte coordonna un numéro du *Journal des Africanistes* dont le sujet était *L'ombre portée de l'esclavage*²⁰². Cependant, malgré l'article de Nassirou Bako-Arifari, qui critique le rôle joué par la France en République du Bénin lors de la mise en place du projet *La Route de l'esclave*, la plupart des articles abordèrent la mémoire de l'esclavage comme un phénomène extérieur à la nation française et limité aux sociétés africaines. La publication d'un numéro spécial de la revue *Cahiers d'études africaines* en 2004, sous la direction de Bogumil Jewsiewicki et dont le thème était *Réparations, Restitutions, Réconciliations*, indiquait clairement l'importance que le débat autour des réparations commençait à acquérir dans la société française et, par conséquent, dans le milieu académique français. Dans ce numéro, Kwame Anthony Appiah reprit des questions importantes pour la définition de la notion de réparation, qui selon lui doit tenir compte de trois variables :

Chacune de ces interprétations évidentes de la réparation — en termes de la réparation d'un tort causé à une victime, de l'expression de la reconnaissance par l'auteur du tort commis, et le rétablissement de la relation entre eux — semble faire l'impasse sur quelque chose d'important [...]. Un tort ne peut généralement pas être effacé ; la réparation ne se réduit pas à de simples excuses ou à l'expression du remord ; une victime peut tout à fait refuser de rétablir des relations avec un auteur tout en ayant le droit d'accepter des réparations. [...] notre compréhension de la réparation progresse indéniablement si l'on comprend qu'elle est liée à chacun de

²⁰¹ Paul Ricoeur, *La Mémoire, l'histoire, l'oubli*, Paris, Seuil, 2003, p. 108.

²⁰² Roger Botte, ed., *L'ombre portée de l'esclavage*, *Journal des Africanistes*, 70 (1-2), 2000.

ces autres concepts, qu'ils se situent en quelque sorte sur le même « territoire moral »²⁰³.

Dans cette perspective, la réparation comprendrait, d'une part, la reconnaissance de l'erreur et, d'autre part, la mise en marche d'un processus de réconciliation permettant que la relation entre les deux parties impliquées soit rétablie. Cela implique que, pour que le pardon et la réconciliation soient possibles, les événements du passé, souvent refoulés, doivent sortir de l'oubli et devenir une partie du présent. Le devoir de mémoire devient ainsi une condition d'émergence nécessaire du pardon, de la réconciliation et des réparations.

À partir de 1989, les demandes de réparations morales et matérielles des torts causés par la traite transatlantique des esclaves et l'esclavage se firent entendre surtout aux États-Unis. En juin 1992, l'Organisation de l'Unité Africaine organisa à Abuja, au Nigeria, une réunion où un groupe de douze personnes, le Groupe des personnalités éminentes, soutint la cause des réparations pour le continent africain pour les siècles d'esclavage. Parmi les membres du groupe, mentionnons Bashorun M. K. O. Abiola qui plus tard serait élu président du Nigeria, sans pourtant jamais être entré en fonction, J. F. Ade Ajayu, Samir Amin, R. Dellums, Josef Ki-Zerbo, Gracha Machel, Miriam Makeba, Ali Mazrui, M. Amadou Makhtar Mbow, A. Pereira, Alex Quaison-Sackey et Dudley S. Thompson²⁰⁴.

Dans cette mouvance, les anciennes colonies françaises en Afrique et les groupes organisés des départements outre-mer en France se mobilisèrent pour que la traite transatlantique soit reconnue comme crime contre l'humanité. Dans la foulée, la proposition de loi numéro 1297 fut déposée à l'Assemblée nationale en 1998. La même année au Brésil, le député Paulo Roberto Paim (Parti des Travailleurs) déposa au Congrès National un projet de Statut de l'égalité raciale où étaient prévues des actions affirmatives visant la population afro-brésilienne.

²⁰³ Kwame Anthony Appiah, « Comprendre les réparations : une réflexion préliminaire, dans Bogumil Jewsiewicki, dir., *Réparations, Restitutions, Réconciliations, Cahiers d'Études africaines*, XLIV (1-2), 173-174, 2004, p. 29.

²⁰⁴ Rhoda E. Howard Hassmann, « Reparations to Africa and the Group of Eminent Persons », dans Bogumil Jewsiewicki, dir., *Réparations, Restitutions, Réconciliations, Cahiers d'Études africaines*, XLIV (1-2), 173-174, 2004, p. 84.

En 2001, la loi numéro 2001-434 du 21 mai 2001²⁰⁵, proposée par la députée de la Guyane, Christiane Taubira, reconnut que la traite transatlantique et la mise en esclavage « aux Amériques et aux Caraïbes, dans l'Océan Indien et en Europe contre les populations africaines, amérindiennes, malgaches et indiennes constituent un crime contre l'humanité ». En 2001, lors de la Conférence mondiale des Nations Unies contre le racisme, tenue en 2001 à Durban, en Afrique du Sud, les réparations continuèrent d'être revendiquées²⁰⁶.

Associées aux demandes de réparations, on voit également la montée d'une certaine dynamique d'affirmation culturelle. Dans des pays sud-américains comme le Brésil, il fut question non seulement de discuter la mise en place d'actions affirmatives pour permettre aux Afro-Brésiliens d'accéder au marché de travail, à la fonction publique et à l'Université, mais on visa aussi à créer des mesures pour inclure l'histoire de l'Afrique dans l'enseignement secondaire et universitaire²⁰⁷. En outre, la valorisation de la culture, de la religion et de l'ancestralité africaines, revendiquées par les différents segments du mouvement noir, furent de plus en plus visibles dans le travail des artistes plasticiens, des troupes de théâtre, des ballets comme l'Abanjá et des blocs de carnaval, des groupes culturels et musicaux comme l'Afro Reggae, Funk'n Lata, Olodum et Manifesto 021.

En République du Bénin, cette situation se traduit par l'émergence de la conscience de la valeur des manifestations culturelles locales et de la volonté de rétablir des liens avec la diaspora. Ce processus d'affirmation culturelle et identitaire passa entre autres par la valorisation du culte vodun, interdit par le régime marxiste-léniniste en place entre les années 1972 et 1990. Dans ce contexte, on créa en Europe et dans les Amériques des fondations et des campagnes en vue d'obtenir la restitution des objets patrimoniaux, dont la Campaign for Return of the Benin Bronzes. On questionna alors l'origine des collections européennes d'objets d'art dans des expositions comme ExItCongoMuseum tenue en 2001 au Musée Royal de l'Afrique Centrale en Belgique. Plus récemment, cette mouvance associée à l'origine des objets du patrimoine culturel se fit sentir lors des manifestations

²⁰⁵ Loi n° 2001-434 du 21 mai 2001 tendant à la reconnaissance de la traite et de l'esclavage en tant que crime contre l'humanité, *Journal Officiel*, 23 Mai 2001. pp. 119 : 8175.

²⁰⁶ Howard-Hassmann, « Reparations to Africa and the Group of Eminent Persons », 2004, p. 81.

²⁰⁷ Voir le cinquième chapitre.

entourant l'inauguration du Musée du Quai Branly et dans le cadre du projet Broken Memory, dirigé par Bernard Müller²⁰⁸.

À la fin des années 1990, le gouvernement de la République du Bénin créa l'Agence Béninoise pour la Réconciliation et le Développement et initia un projet portant le même nom, dans le cadre duquel eut lieu au mois de décembre 1999 le Sommet du pardon à Cotonou. Le nouvel organisme ne revendiqua pas de réparations matérielles, en centrant son action sur la promotion du pardon, de la réconciliation et de l'établissement de relations de coopération entre l'Afrique, les pays européens et les Amériques, visant le développement du continent africain.

Dans ce contexte, la coopération est basée en grande partie sur le tourisme culturel dont l'objectif premier est d'attirer principalement des touristes Afro-Américains intéressés à connaître le continent dont leurs ancêtres furent arrachés. L'idée de réconciliation ne vise pas uniquement la société béninoise, dans laquelle vivent différents groupes concernés de loin ou de près par la traite transatlantique et par l'esclavage interne dans l'ancien royaume du Dahomey, mais aussi la diaspora. De même, l'idée de réparation matérielle pour les siècles de traite atlantique n'est pas très présente dans les discours des autorités et des organismes officiels béninois. La plupart des projets mis en place au Bénin visent plutôt des réparations symboliques par le développement du tourisme culturel, la réalisation de festivals et la construction de monuments, de musées et de mémoriaux.

Au cours des années quatre-vingt-dix, après la fin de la dictature de Mathieu Kérékou, les discours du président Nicéphore Dieudonné Soglo rappelaient les séquelles de la traite atlantique sur le continent africain et la nécessité d'obtenir de l'aide internationale. Au mois de juin 1993, le Sommet Africain eut lieu à Libreville. La réunion comptait la présence de quatorze chefs d'État : Omar Bongo (Gabon), Nicéphore Soglo (Bénin), Alpha Konaré (Mali), Joaquim Chissano (Mozambique), Idriss Déby (Tchad), Keith Masiré (Botswana), Miguel Trovada (São Tomé e Príncipe), Dawda Jawara (Gambie), Blaise Compaoré (Burkina Faso), Juvénal Habyrimana (Rwanda), André Kolingba (Centrafrique), Antonio Mascarenhas (Cap-Vert), Théodore Obiang N'Guéma Mbasogo (Guinée Equatoriale), João

²⁰⁸ Voir Broken Memory Project : <http://www.brokenmemory.info/wsb3924459401/15.html>

Bernardo Vieira (Guinée Bissau), Ibrahim Babangida (Nigéria) et Djibo Ka (ministre des Affaires Étrangères du Sénégal), représentant le président Abdou Diouf, et M. Alassane Ouattara (premier-ministre de la Côte d'Ivoire), représentant le président Félix Houphouët-Boigny. La réunion fut une occasion pour les chefs d'État de rappeler « la douloureuse péripétie de la traite négrière », comme l'a rapporté le quotidien béninois *La Nation*²⁰⁹ :

Tous les intervenants à ce sommet, qu'ils soient chefs d'États africains ou personnalités africaines-américaines, n'ont pas manqué de rappeler le douloureux épisode de l'esclavage qui a saigné l'Afrique de ses forces vives et ralenti, certainement, ses propres réponses aux exigences de son auto-développement et de son évolution. [...] le pasteur Jessie Jackson a rappelé que ces trois siècles d'exploitation qui ont trouvé leurs fondements dans les lois ségrégationnistes, ont laissé des entailles profondes dans la société américaine, quant à l'intégration des Noirs. Ce qu'a prôné le pasteur américain, c'est que l'idée des réparations est justifiée non pas nécessairement en tant que compensation matérielle, mais surtout en tant qu'une dette de reconnaissance morale, de gratitude vis-à-vis du peuple noir qui a souffert pour la prospérité de la société développée d'Amérique. Certes on ne peut pas imputer les difficultés actuelles du continent entièrement à la saignée négrière, mais la colonisation, les poids des inadaptations aux modèles imposés, les problèmes environnementaux, les désillusions de la période post-indépendances, les échecs politiques et économiques ne peuvent être totalement écartés des préjugés de fatalité qui frappent le peuple noir et le continent noir²¹⁰.

Encore en 1993, lors de l'ouverture de la 29^e Conférence des chefs d'État et de gouvernement de l'Organisation de l'Unité Africaine au Caire, en Égypte, Nicéphore Soglo rappela l'union et la solidarité des nations africaines, toujours en mettant en relief que la traite atlantique et la colonisation sont à l'origine de la situation actuelle de l'Afrique :

Mais pourquoi donc, pourquoi devrions-nous nous entre-tuer aujourd'hui, après plus de quatre siècles de souffrance collective ? Les peuples noirs victimes de la plus grande déportation de l'histoire – la traite négrière – puis

²⁰⁹ Léon Brathier, « Sommet africain/africain-américain de Libreville : Quand les petit-fils d'esclaves retrouvent émus, l'Afrique », *La Nation*, mardi le 1^{er} juin 1993, p. 3.

²¹⁰ Brathier, « Sommet africain/africain-américain de Libreville [...] », p. 3.

victimes, comme beaucoup d'autres, de la colonisation, devraient plus que tout autre prendre conscience de leur solidarité et de leur unité et s'efforcer résolument de faire de leur terre un havre de paix et de fraternité. Le désastre en cours dans plus d'un pays du continent montre combien nous sommes encore loin, hélas, d'une prise de conscience aussi générale [...] C'est pourquoi il est sain de rappeler face au discours dominant de l'afropessimisme, face à nos propres divisions et à nos tragiques erreurs, il est sain de nous souvenir que la misère a une histoire, et que le dénuement actuel de l'Afrique est le résultat d'un long processus. Qu'on ne l'oublie jamais : quatre siècles de traite esclavagiste – la plus grande déportation de l'histoire – suivi de près d'un siècle de colonisation ont eu pour effet de vider l'Afrique noire de ses bras les plus valides et d'une part importante de ses ressources naturelles. [...] Ce n'est donc pas un hasard si les deux tiers des pays les moins avancés se trouvent aujourd'hui en Afrique, et singulièrement en Afrique au sud du Sahara. Ce n'est pas un hasard si tous nos indicateurs clignotent. Il faut lire ou relire, pour comprendre ce phénomène, les nombreuses analyses consacrées à ce que André Gunder Frank appelle « le développement du sous-développement », lire ou relire un auteur comme cet historien de l'ex-Guyane britannique assassiné en 1980, Walter Rodney, dont l'ouvrage provoquant *How Europe underdeveloped Africa* (et l'Europe sous-développa l'Afrique) a aussi l'immense mérite de mettre en perspective historique ce qui pourrait, autrement, apparaître comme une fatalité²¹¹.

Même si Nicéphore Soglo insiste sur le fait que les pays européens furent les responsables de la traite atlantique et de la colonisation qui ont provoqué le sous-développement du continent, son discours prônant l'union des pays africains ne soutient pas explicitement les réparations financières.

En 2003, l'historien béninois Félix Iroko publia *La Côte des esclaves et la traite atlantique : les faits et le jugement de l'histoire*, où il soutint une position opposée à celle des réparations financières. Selon lui, les Africains jouèrent aussi un rôle important dans la traite transatlantique:

L'apparition des négriers de couleur que nous qualifions volontiers de « néonégriers » [fut un des quatre événements importants de la traite]; aspect souvent oublié de cette traite, les négriers n'étaient pas que des Blancs. [...]

²¹¹ Nicéphore Soglo, « Nous devons reprendre confiance en nous-mêmes et nous mettre au travail », discours de son excellence Monsieur Nicéphore D. Soglo à l'ouverture des travaux de la 29^e Conférence des chefs d'État et de gouvernement de l'OUA, *La Nation*, vendredi le 9 juillet 1993.

S'il convient de ne pas exagérer, c'est-à-dire de ne pas amplifier plus que de raison leur rôle, il y a lieu en revanche de ne pas non plus le minimiser ou le banaliser, afin de pouvoir montrer que l'affaire n'a pas été le fait des seuls Blancs²¹². »

Au moment de la publication du livre, plusieurs participants des forums de discussion sur Internet touchant les réparations ont partagé l'avis de l'historien, car ils ont considéré que, même si l'argent des indemnisations était en principe destiné au développement, il serait aussi détourné vers les comptes de banque des dirigeants africains actuels.

En 2005, Christiane Taubira, députée de Guyane, déposa à l'Assemblée nationale française une « Question écrite » adressée au gouvernement où elle demanda « la restitution au Bénin des biens culturels ayant appartenu au royaume de Béhanzin avant sa déportation en Martinique puis en Algérie où il est décédé en exil »²¹³. En France, le débat se poursuivit, notamment avec l'ouverture du Musée du Quai Branly. À la suite de l'inauguration, l'une des interventions les plus critiques à la nouvelle institution muséale fut celle d'Aminata Traoré, ancienne ministre de la Culture et du Tourisme du Mali, publiée dans différents sites Internet :

Nos oeuvres ont droit de cité là où nous sommes, dans l'ensemble, interdits de séjour. A l'intention de ceux qui voudraient voir le message politique derrière l'esthétique, le dialogue des cultures derrière la beauté des œuvres, je crains que l'on soit loin du compte. Un masque africain sur la place de la République n'est d'aucune utilité face à la honte et à l'humiliation subies par les Africains et les autres peuples pillés dans le cadre d'une certaine coopération au développement²¹⁴.

Au début de l'année 2005, l'Union Africaine a manifesté encore son intention de relancer le dossier sur les réparations. En dépit de cela, au cours des dix dernières années, notamment après la Conférence de Durban en Afrique du Sud, les demandes de réparations financières et matérielles pour l'Afrique ont perdu du terrain. Cela peut être attribué à de nombreuses

²¹² Félix Iroko, *La Côte des esclaves et la traite atlantique. Les faits et le jugement de l'histoire*, Cotonou, Nouvelle Presse Publications, 2003, p. 130.

²¹³ Christiane Taubira, « Communiqué de Presse », Paris, 17 novembre 2005.

difficultés, en particulier, celle qui consiste à établir qui devrait payer et qui pourrait bénéficier des réparations financières associées à des événements qui eurent lieu au cours de trois siècles et dont les victimes n'existent plus. De même, les demandes de réparations matérielles ont tendance à placer la diaspora dans une position victimisante que l'on rejette de plus en plus. Ainsi, graduellement, l'affirmation identitaire et culturelle semble prendre le pas sur les demandes d'aide matérielle. L'image de l'esclave ou du colonisé, en tant qu'objet sans destin et sans volonté, si présente dans les relations de voyage et dans les représentations visuelles de l'esclavage, aujourd'hui contestée dans plusieurs études, donne lieu à une nouvelle fierté, celle d'être descendant d'esclave ou ancien colonisé. L'image de l'esclave victime est lentement remplacée par celle de l'esclave résistant et maître de lui-même.

2.4 Affirmation culturelle et commémorations

La République du Bénin ne resta pas à l'écart de la vague mémorielle. Au contraire, elle fut à la tête d'une série de projets pour célébrer l'histoire et la mémoire de la traite atlantique ainsi que les arts et les cultures africains. Le processus de redémocratisation du pays ayant été mis en marche avec la fin de la dictature « marxiste-léniniste » de Mathieu Kérékou et l'élection du président Nicéphore Soglo en 1991, le pays devint ainsi le terrain propice pour les projets de promotion du « retour » de la diaspora africaine. Ces initiatives furent largement rapportées dans le quotidien béninois *La Nation* :

Jamais on n'a autant parlé de la traite des Noirs que ces derniers temps. Du projet de la Route des esclaves à la croisade du milliardaire nigérian Chief Abiola pour que justice soit faite aux Noirs victimes de l'esclavage, la même volonté : ne pas envoyer à la poubelle de l'histoire, une tragédie dont l'histoire des peuples noirs porte la marque indélébile. Pour les héritiers des pays qui ont fait la traite, c'est peut-être à la fois, un sentiment de rachat et de réconciliation des cœurs; pour les Noirs, la volonté de réhabiliter et de faire réparer les préjudices. Depuis quelques jours, un Américain promène sa silhouette insolite dans les rues de Cotonou : colliers et chaînes d'esclave au cou et aux poignets. Il s'appelle Laurent Roy, vient du Massachussets (États-

²¹⁴ Aminata Traoré, « À propos du Musée Branly », *Hactivist News Service*, juin 2006, http://www.hns-info.net/article.php3?id_article=8774

Unis) où il dit avoir formé des pasteurs de plusieurs églises. M. Roy est un ancien charpentier qui s'est lancé dans ce travail de formation de pasteurs il y a 6 ans. C'est en Haïti où il a travaillé pendant 4 ans comme Pasteur que M. Roy, qui s'est refusé à dire son Eglise d'appartenance pour ne pas être étiqueté dans sa quête, a eu la révélation de Dieu, qui l'a mis sur les routes du monde. Dieu lui a demandé, a-t-il dit, d'aller prêcher le pardon et la réconciliation des cœurs entre les peuples impliqués dans la douloureuse histoire de la traite des Noirs. Alors il est parti en Espagne et France dans un premier temps, pour demander à ces pays, comme à tous ceux ayant été acteurs de ce crime, de reconnaître leur tort et de demander pardon. Interrogé sur le fait que seul le pardon ne saurait réparer les préjudices non seulement moraux mais également économiques subis par le peuple noir, M. Roy déclare qu'un regret sans compensation économique est plus sincère qu'une compensation sans un profond regret, sans pardon. Concernant la démarche en réparation des préjudices entamée par Chief Abiola, M. Roy indique qu'il n'y pas de lien entre son action et celle d'Abiola, bien qu'il loue ce que fait le Nigérian²¹⁵.

La marche solitaire de demande de pardon du pasteur Laurent Roy fut suivie par d'autres initiatives, menées très souvent par des acteurs nord-américains. Ces projets se traduisirent par l'organisation d'excursions d'Afro-Américains pour visiter les principaux points touristiques associés à la traite atlantique ainsi que par des marches pour exprimer publiquement le pardon et la repentance. À la lecture des journaux béninois des années quatre-vingt-dix, notamment le quotidien *La Nation*, nous trouvons des dizaines d'articles portant sur l'histoire de la traite atlantique signés par des historiens béninois et français. De même, les différents événements associés aux commémorations et aux manifestations publiques relatifs la traite des esclaves étaient amplement diffusés dans les journaux locaux, y compris tous les discours prononcés par le président Soglo lors d'événements officiels.

Lors du 28^e Sommet de l'Organisation de l'Unité Africaine à Dakar, Soglo associa la ponction humaine de la traite atlantique à la situation actuelle du continent africain :

Ce continent fut en effet pendant des siècles vidé de sa substance humaine par la plus grande déportation de tous les temps : la traite négrière. C'est le pape Alexandre VI Borgia qui, par le traité de Tordésillas de 1494 partageant

²¹⁵ Léon Brathier, « Traite des Noirs : Un Américain demande pardon aux Béninois », *La Nation*, mardi le 26 mai 1992, p.1.

le monde entre l'Espagne et le Portugal, a permis ce trafic. C'est un autre Pape Jean-Paul II qui, cinq siècles plus tard, en 1992 au nom de l'Occident chrétien demande aujourd'hui pardon au peuple noir pour ce qu'il qualifie lui-même de plus grand holocauste de l'humanité. [...] En évoquant la traite négrière, nous n'entendons pas nous livrer à une rumination stérile du passé. Mais nous sommes à Dakar, à quelques pas de la pointe des Almadies, c'est-à-dire de l'avancée la plus à l'ouest de notre continent dans l'océan, par où l'Afrique entière regarde vers l'Amérique. Nous sommes à quelques brassées de l'île de Gorée qui fut pour plusieurs centaines de milliers d'Africains captifs, la dernière escale, l'ultime transit avant la grande « mésaventure » de la déportation. Elie Weisel écrit quelque part que le bourreau tue toujours deux fois, la seconde fois par l'oubli. Les peuples noirs, d'ici et d'ailleurs, pour leur survie et leur renaissance, n'ont pas le droit d'oublier. C'est le sens que nous donnons à notre acte d'hier après-midi en posant ensemble dans cette même salle, la première pierre du mémorial de Gorée-Almadie. C'est aussi pourquoi le Bénin se réjouit de l'adhésion de notre Organisation à la mise en œuvre du projet régional « La route de l'esclave »²¹⁶.

Soglo mit l'accent sur le devoir de mémoire en évoquant la demande de pardon formulée en 1992 par le Pape Jean-Paul II et en faisant référence à Elie Weisel. Les réparations financières ne sont pas à l'ordre du jour dans le discours du président, mais lorsqu'il insista sur l'importance des lieux de mémoire de la traite atlantique dans l'île de Gorée et des projets officiels, dont *La Route de l'esclave*, il valorisa le Bénin en l'inscrivant dans la vague mémorielle internationale. Lors des conférences préparatoires du projet *La Route de l'esclave*, Désiré Vieyra, ministre d'État du gouvernement Soglo et membre d'une famille dont l'ancêtre est un esclave « retourné » du Brésil, parle non seulement des humiliations subies par les Africains, mais aussi de leur contribution au Nouveau Monde et de la nécessité d'une démarche d'affirmation culturelle :

l'objet du projet « La route de l'esclave », témoigne d'une volonté politique des peuples d'Afrique et de la diaspora de révéler au monde entier la part qu'ils ont prise dans la construction des Amériques. « Fils d'esclave ou fils de souverains négriers, a-t-il rappelé, nous avons subi et continuons de subir, ici comme ailleurs, toutes sortes d'humiliations » a dit M. Vieyra. Et pourtant, nous avons nous aussi contribué au développement du vieux et du nouveau monde », a-t-il précisé. Le projet « La route de l'esclave », a encore

²¹⁶ Nicéphore Soglo, « L'allocution du Président Soglo au 28^e Sommet de l'O.U.A. à Dakar », *La Nation*, Cotonou, 13 juillet 1992, p. 5.

insisté M. Désiré Vieyra, loin d'être un cri de culpabilisation et de vengeance, doit être compris dans sa forme et dans son contenu comme le cri des peuples noirs pour affirmer leur existence, rechercher une voie propre de développement et réfléchir à leur avenir en cette fin du 20^e siècle²¹⁷.

Mais l'affirmation culturelle ne peut se concrétiser sans la compréhension de la situation présente, attribuée à l'esclavage et à la traite atlantique, comme le rappela le président Soglo dans son discours de bienvenue au Pape Jean-Paul II, qui visita le pays en 1993, juste avant la tenue du festival *Ouidah 92* :

L'Afrique sub-saharienne est pauvre, c'est évident. Cette pauvreté contrairement à ce qu'on tente de faire croire, n'est pas l'effet du hasard ni ne procède d'une quelconque tare congénitale de ses fils incapables de se prendre en charge. Elle a des causes historiques. L'Afrique noire a été appauvrie, vidée de sa substance, de ses hommes valides qui sont allés féconder de leur sueur, de leur sang, de leur labeur, d'autres terres aujourd'hui opulentes, dont on rechigne à partager avec eux les fruits de la prospérité²¹⁸.

À d'autres occasions, comme lors de la clôture du festival *Ouidah 92*, en laissant un peu de côté le passé associé à la traite atlantique, Nicéphore Soglo préféra prononcer un discours dont la perspective est plutôt celle de l'afrocentrisme :

Aujourd'hui comme hier, il nous faut jeter les passerelles nécessaires entre les communautés noires des Amériques et l'Afrique, la terre-mère de toutes les civilisations. « Il n'est pas question, déclarait déjà en 1959 le président Senghor, en dégageant la véritable signification de ces rencontres, de ressusciter le passé, de vivre dans le musée négro-africain; il est question d'animer le monde, hic et nunc, par les valeurs de notre passé »²¹⁹.

Certains éléments, dont le sous-développement provoqué par l'impact démographique causé par la traite atlantique et le besoin urgent d'aide internationale, reviennent

²¹⁷ « Fins des travaux du pré-lancement du projet inter-régional « Route de l'esclave », *La Nation*, vendredi le 14 juillet 1992, p. 8.

²¹⁸ « Visite du Pape au Bénin : Un pèlerin de la paix », *La Nation*, vendredi le 5 février 1993, p. 5.

²¹⁹ Nicéphore Soglo, « Allocution du président Soglo à la cérémonie de clôture du festival international des cultures vodun », *La Nation*, lundi le 22 février 1993, p. 5.

régulièrement dans les discours des acteurs béninois lors des événements officiels. Toutefois, dépendant du contexte, certains rappellent le rôle de quelques royaumes africains dans le développement du commerce des esclaves. En 1993, lors d'une visite au Musée d'histoire de Ouidah, Yowéri Muséveni, le président de l'Ouganda, mit l'accent sur la participation africaine dans la traite des esclaves :

Par rapport précisément à la question de l'esclavage et des nombreux ravages qu'il a causés sur le continent noir, le président Muséveni a déploré le fait que ce sont les rois africains qui l'aient fait réellement prospérer et perdurer. Après s'être fait traduire une épigraphe gravée sur l'un des murs du musée et indiquant en substance que les souverains d'Afrique noire n'étaient pas les initiateurs de la traite négrière certes mais que finalement nombre d'entre eux s'en étaient enrichis, le président Muséveni a souhaité que l'amour véritable revienne entre les Africains. [...] C'est certainement ce sentiment qu'il a exprimé dans les lignes délaissées dans le livre d'or du musée et laissant comprendre que l'esclavage n'a été possible que grâce à la complicité des rois africains, à leur manque de collaboration et à leur refus de l'Unité²²⁰.

En septembre 1994, lors du lancement du projet *La Route de l'esclave* à Ouidah, le président Nicéphore Soglo répéta une fois de plus les liens entre le passé esclavagiste, la colonisation européenne et le sous-développement du continent africain, mais cette fois-ci il rappela aussi la responsabilité africaine :

Tout, au Bénin, nous fait penser à ce honteux trafic de main d'œuvre servile, et au lourd tribut que nos peuples ont dû payer, à leur corps défendant, au développement et à l'enrichissement des pays aujourd'hui industrialisés, comme j'ai eu l'occasion de le dire récemment à Nantes, en novembre 1993, au cours d'une visite à l'exposition qui porte si bien son nom : « les Anneaux de la mémoire ». [...] Il ne servira à rien non plus de dissimuler nos propres responsabilités dans les désastres qui se sont abattus ou continuent de s'abattre sur nous. Nos complicités dans la traite sont bien établies, nos divisions absurdes, nos errements collectifs, l'esclavage comme institution endogène. [...] Le fait demeure cependant, massif, incontournable. On ne comprend rien au sous-développement ni à l'extrême dénuement de

²²⁰ Jean-Baptiste Baimey, « Le Président Muséveni au cœur des réalités historiques et culturelles de Ouidah », *La Nation*, lundi le 14 juin 1993.

l'Afrique sub-saharienne si l'on passe sous silence les fléaux historiques dont elle a été victime pendant plus de quatre siècles : d'abord la traite esclavagiste qui devait la vider de sa substance, puis la colonisation qui devait, à sa manière, malgré quelques apports positifs qui furent, le plus souvent, accidentels, parfaire, tous comptes faits, cette œuvre diabolique, en faisant perdre notamment à des franges de plus en plus larges de nos populations une confiance en soi, une initiative dont elles avaient plus que jamais besoin²²¹.

Alors qu'au cours de la première moitié des années quatre-vingt-dix, certaines nations africaines, dont le Nigeria, furent au cœur des mouvements pour les réparations matérielles, les discours des différentes autorités béninoises montrèrent que les indemnisations financières n'étaient pas au cœur de leurs préoccupations. La politique du gouvernement de la République du Bénin fut plutôt de miser sur l'implantation de réparations mémorielles et sur le développement économique issu du tourisme lié à la blessure du passé de la traite des esclaves. Cette activité touristique allait devenir par ailleurs une source importante de dividendes pour le pays.

2.4.1 Légiférer sur la mémoire

Dans la foulée de la montée de la mémoire de l'esclavage, les communautés des anciennes colonies françaises et des départements d'outre-mer se mobilisèrent pour que la traite transatlantique soit reconnue comme crime contre l'humanité. En 1998, année de commémoration du cent-cinquantième de l'abolition de l'esclavage en France, les députés Christiane Taubira et Jean-Marc Ayrault déposèrent à l'Assemblée nationale une proposition de loi à cet effet. Le 10 mai 2001, la loi numéro 1297 fut approuvée en établissant ce qui suit : « La République française reconnaît que la traite négrière transatlantique et l'esclavage perpétrés à partir du XVe siècle contre les populations africaines déportées en Europe, aux Amériques et dans l'océan Indien constituent un crime

²²¹ Nicéphore Soglo, « Discours de son excellence Monsieur le Président de la République du Bénin à l'occasion du lancement du projet international « La Route de l'esclave », *La Nation*, vendredi le 2 septembre 1994, p. 5-7.

contre l'humanité »²²². La France devint ainsi le premier pays au monde à reconnaître l'esclavage et la traite des esclaves comme crime contre l'humanité. Cependant, l'un des articles de la proposition originale de la loi concernant la création d'un comité pour étudier les modalités de réparation à l'égard des pays ayant été victimes de l'esclavage ne fut pas retenu.

En France, à la différence des États-Unis et de la Grande-Bretagne – où depuis la fin du XIX^e siècle, on voit l'émergence d'une mémoire publique de l'esclavage qui se manifeste par le biais de la publication d'autobiographies d'anciens esclaves, de romans, de films et de séries télévisées sur la période esclavagiste – l'esclavage et la traite atlantique demeurèrent pratiquement absents de la littérature et des arts; leur mise en valeur dans l'espace public se fit très difficilement.

L'approbation de la loi Taubira entraîna une série de mesures pour valoriser la mémoire de l'esclavage en France. Le 5 janvier 2004, un décret établit la création du Comité pour la Mémoire de l'Esclavage, mis en place en avril de la même année. Présidé par Maryse Condé, le comité est composé aussi par Jean-Godefroy Bidima, Marcel Dorigny, Nelly Schmidt, François Vergès, Henriette Dorion-Sébéloué, Christiane Falgayrettes-Leveau, Serge Hermine, Pierrick-Serge Romana, Fred Constant, Gilles Gauvin et Claude-Valentin Marie. L'année 2004, année internationale de commémoration de la lutte contre l'esclavage et de son abolition et bicentenaire de l'indépendance d'Haïti, fut particulièrement propice à la continuité du débat autour de la mémoire de l'esclavage en France et dans les anciennes colonies.

Le 12 avril 2005, le Comité pour la Mémoire de l'Esclavage remit un premier rapport d'activités, dont l'objectif principal était de faire en sorte « que la mémoire partagée de l'esclavage devienne partie intégrante de la mémoire nationale »²²³. Le comité élaborait différentes propositions pour le développement de l'enseignement et de la recherche de l'histoire de l'esclavage, dont la création d'un Centre national pour l'Histoire et la Mémoire

²²² Loi n° 2001-434 du 21 mai 2001 tendant à la reconnaissance de la traite et de l'esclavage comme crime contre l'humanité, *Journal Officiel*, 23 Mai 2001, 119 : 8175.

²²³ Comité pour la mémoire de l'esclavage, *Mémoires de la traite négrière, de l'esclavage et de leurs abolitions*, Rapport à Monsieur le Premier Ministre, 12 avril 2005, p. 2.

de la traite négrière, de l'esclavage et de leurs abolitions²²⁴. En outre, le comité proposa la réalisation d'un inventaire, dans les collections nationales et régionales, des objets relatifs à l'esclavage, à la traite des esclaves et à leurs abolitions. La mise en place de ces différentes initiatives de valorisation de la mémoire de l'esclavage est issue de la nécessité de briser le silence qui entourait l'esclavage et la traite des esclaves en France :

[...] le silence fut double, dans l'histoire nationale et dans les histoires locales, bien que les raisons de l'oubli ne fussent pas les mêmes. Les mémoires singulières et collectives de l'esclavage vont survivre oralement, dans les mythes, les contes et les rites, mais cette mémoire orale irremplaçable n'a été explorée et restituée en partie que depuis une vingtaine d'années seulement²²⁵.

De plus, dans son rapport du mois d'avril 2005, le Comité proposa que le 10 mai, date de l'approbation de la loi Taubira, devienne journée annuelle de commémoration de l'abolition de l'esclavage en France métropolitaine.

Toutefois, la mémoire de l'esclavage et les blessures associées au passé colonial de la France étaient loin de s'épuiser. L'approbation de la loi numéro 2005-158 du 23 février 2005, dont l'article 4 voulait que « les programmes scolaires reconnaissent le rôle positif de la présence française outre-mer, notamment en Afrique du Nord », remit en évidence les conflits de mémoire, en suscitant un large débat où citoyens, associations, historiens et universitaires ont participé activement.

Le 12 juin 2005, le *Journal du Dimanche* publia une interview avec l'historien Olivier Pétré-Grenouilleau, qui avait reçu le jour précédent le prix du Sénat pour son ouvrage *Les Traites négrières : essai d'histoire globale*²²⁶ parue en 2004 :

Christian Sauvage (*Journal du Dimanche*) : Votre livre paraît éclairant dans le débat actuel sur « les peuples indigènes » et l'antisémitisme véhiculé par Dieudonné.

²²⁴ Centre International de Recherches sur les Esclavages : Acteurs, systèmes et représentations, Groupe de Recherche International, Centre National de la Recherche Scientifique.

²²⁵ Comité pour la mémoire de l'esclavage, *Mémoires de la traite négrière, de l'esclavage et de leurs abolitions*, p. 21.

²²⁶ Olivier Pétré-Grenouilleau, *Les Traites négrières : essai d'histoire globale*, Paris, Gallimard, 2004.

Olivier Pétré-Grenouilleau : Cette accusation contre les juifs est née dans la communauté noire américaine des années 1970. Elle rebondit aujourd'hui en France. Cela dépasse le cas Dieudonné. C'est aussi le problème de la loi Taubira qui considère la traite des Noirs par les Européens comme un « crime contre l'humanité », incluant de ce fait une comparaison avec la Shoah. Les traites négrières ne sont pas des génocides. La traite n'avait pas pour but d'exterminer un peuple. L'esclave était un bien qui avait une valeur marchande qu'on voulait faire travailler le plus possible. Le génocide juif et la traite négrière sont des processus différents. Il n'y a pas d'échelle de Richter des souffrances.

Christian Sauvage (*Journal du Dimanche*) : Beaucoup d'artistes, d'intellectuels d'origine africaine se disent « descendants d'esclaves ».

Olivier Pétré-Grenouilleau : Cela renvoie à un choix identitaire, pas à la réalité. Les Antillais, par exemple, ont été libérés en 1848. Mais si l'on remonte en amont, vers l'Afrique, on peut aussi dire que les ancêtres de leurs ancêtres ont été soit des hommes libres, soit des esclaves, soit des négriers. Se présenter comme descendant d'esclaves, c'est choisir parmi ses ancêtres. C'est aussi créer une immédiateté entre le passé et le présent. Descendant d'esclaves est une expression à manier avec prudence²²⁷.

Les propos de l'historien Olivier Pétré-Grenouilleau, confondant la notion de génocide, qui pourtant est absente de la loi Taubira, avec celle de crime contre l'humanité, suscitèrent plusieurs réactions négatives. Claude Ribbe, responsable de la commission de la culture du Collectif des Antillais, Guyanais et Réunionnais, publia le 13 juin 2005, une lettre où il accusa l'historien de révisionnisme, de falsifier les chiffres et de relativiser la traite atlantique en la comparant aux autres traites des esclaves²²⁸. On menaça alors de déposer une plainte pénale contre l'historien à qui le Collectif reprocha d'être le censeur de la mémoire nationale pour avoir déclaré que la loi Taubira posait problème, de bafouer la mémoire de tous les descendants d'esclaves en réduisant la traite atlantique des esclaves à une affaire économique, d'associer la loi Taubira à l'antisémitisme et de suggérer que la souffrance des Noirs est moins importante que celle des Juifs ainsi que de nier l'existence de descendants d'esclaves. D'autres associations et collectifs réagirent contre Olivier Pétré-

²²⁷ Christian Sauvage, « Un Prix pour Les Traités négrières », interview avec Olivier Pétré-Grenouilleau, *Journal du Dimanche*, France, numéro 3049, le 12 juin 2005.

²²⁸ Cette lettre et toute trace du débat autour des propos de l'historien, auparavant accessibles à l'adresse du site du Collectif des Antillais, Guyanais et Réunionnais (<http://www.collectifdom.com/>) ne sont plus disponibles.

Grenouilleau, en le qualifiant de « révisionniste », de « néo-historien » et de « David Copperfield universitaire »²²⁹.

En septembre 2005, le Collectif des Antillais, Guyanais et Réunionnais déposa une plainte contre l'historien devant le Tribunal de Grande Instance de Paris. Le débat se poursuivit avec des pétitions d'appui à Olivier Pétré-Grenouilleau signées par des historiens. Au mois de février 2006, le Collectif des Antillais, Guyanais et Réunionnais retira sa plainte.

Symptôme d'une crise mémorielle, cet épisode donna également des pistes sur l'état de l'avancement des études sur l'esclavage en langue française et sur l'ancien débat relatif aux estimations numériques de la traite atlantique. L'indignation de la part des acteurs de certaines associations des communautés françaises issues de l'esclavage par rapport à l'ouvrage de Pétré-Grenouilleau, qui ne présenta aucune donnée ou information originale, est, d'une part, le reflet de la pénurie de travaux en langue française comparant la traite atlantique, la traite transsaharienne et la traite interne et, d'autre part, le signe que le débat autour des estimations numériques des traites des esclaves est toujours étroitement associé à une façon de mesurer la souffrance. Si, pour saisir la réémergence de l'intérêt pour l'esclavage, l'historien doit tenir compte des « faits » et des chiffres, il doit maintenant plus que jamais comprendre comment ceux qui se proclament les héritiers de l'esclavage réactualisent et reconstruisent leur passé.

En octobre 2005, la mort par électrocution de deux adolescents, Zyed Benna et Bouna Traoré, résidants de Clichy-sous-Bois, alors qu'ils étaient poursuivis par des policiers, a fait exploser sur le terrain les conflits associés au passé colonial français. L'insatisfaction des jeunes issus de l'immigration, venant des anciennes colonies françaises et vivant en état permanent d'exclusion sociale, et qualifiés de « racaille » par Nicolas Sarkozy, le ministre de l'intérieur de l'époque, se traduisit par des émeutes dans les quartiers situés dans les banlieues de plusieurs villes françaises. Dans ce contexte, les débats autour du passé colonial et de l'intégration des communautés issues de la colonisation et de l'esclavage

²²⁹ Voir Jean-Philippe Omotunde, « Olivier Pétré-Grenouilleau ou la métastase du bouffon du roi : histoire d'un prestidigitateur rusé, O. P. Grenouilleau et du président de son fan club, Pap N'Diaye », *Africamaat*, 6 juin 2006 : http://www.africamaat.com/article.php?id_article=328&artsuite=0, site Internet visité le 5 juillet 2007.

devinrent cruciaux. Il devient alors nécessaire d'inscrire dans l'espace public les mémoires partagées.

En 2006, le président Jacques Chirac décida de déclasser l'article quatre de la loi du 23 février 2005 visant à mettre en valeur le rôle positif de la colonisation française, ce qui permit sa suppression sans vote au Parlement. Au mois de mai 2006 de la même année eut lieu la première journée de commémoration des « Mémoires de la traite négrière, de l'esclavage et de leurs abolitions ».

Les discussions publiques sur la mémoire de l'esclavage en France continuent toujours vivantes. En 2007, les commémorations de l'abolition de la traite britannique ont eu peu de répercussion en France. Le 10 mai 2007, lors de la journée commémorative de l'esclavage, on inaugura au Jardin du Luxembourg à Paris, un monument au souvenir de l'esclavage et de son abolition. La sculpture en bronze intitulée *Le Cri*, réalisée par l'artiste français Fabrice Hyber, représente une chaîne brisée et mesure 3,7 mètres de haut. À la même époque, en Grande-Bretagne, comme part des commémorations du bicentenaire de l'abolition de la traite britannique, on voit la réalisation d'un grand nombre de colloques scientifiques, le lancement de documentaires, de films de fiction et d'expositions ainsi que la création de monuments. Le 23 août 2007, date à laquelle on commémore depuis 2004 le Slavery Remembrance Day en Grande-Bretagne, le International Slavery Museum doit ouvrir ses portes à Liverpool, un ancien port négrier.

2.5 Mémoire de l'esclavage : discours communs, discours opposés

Nous avons cherché dans ce chapitre à donner un aperçu des débats autour de la mémoire de l'esclavage des dix dernières années dans les Amériques, en Europe et en Afrique de l'Ouest. Nous avons montré que la mémoire de l'esclavage aux États-Unis, qui demeura vivante à la suite de l'abolition de l'esclavage en 1865, fut étroitement associée aux luttes pour les droits civils des Afro-Américains. Pendant cette période, les discours pour l'émancipation en Afrique et les discours anti-ségrégationnistes aux États-Unis mirent en

valeur la nécessité d'une conscience panafricaine pour lutter pour le redressement des conditions d'exclusion auxquelles Africains et Afro-Américains étaient soumis.

Avec la fin de la Guerre froide et l'arrivée de l'Internet, les débats autour de la mémoire de l'esclavage s'intensifièrent non seulement en Europe et dans les Amériques, mais aussi en Afrique de l'Ouest. Les gouvernements des pays africains de l'Afrique occidentale, avec l'appui de l'UNESCO, cherchèrent alors à valoriser des sites historiques associés à la traite atlantique. Parallèlement à la vague mémorielle, les chefs d'État et les autorités de l'Église catholique adressèrent aux Africains des demandes d'excuses pour les années de traite atlantique des esclaves, même si elles ne furent pas suffisantes pour certains pays africains, qui formulèrent alors des demandes de réparations matérielles. Ces demandes de réparations matérielles posèrent à leur tour plusieurs problèmes, car elles plaçaient la diaspora dans une position victimisante. C'est ainsi que graduellement l'affirmation identitaire prend le pas sur les demandes d'aide matérielle. L'image de l'esclave ou du colonisé en tant qu'objet sans destin et sans volonté, si présente dans les relations de voyage et dans les représentations visuelles de l'esclavage, fait place à une nouvelle fierté d'être descendant d'esclave.

PARTIE II

MÉMOIRES DE L'ESCLAVAGE ET DE LA TRAITE ATLANTIQUE

CHAPITRE 3

DU BRÉSIL À L'ANCIEN DAHOMEY : LA CONSTRUCTION DE LA COMMUNAUTÉ AGUDA

Ce chapitre vise à mettre en contexte l'histoire des relations économiques et culturelles entre l'ancien Dahomey et le Brésil. Prenant comme référence les études de Pierre Verger, Robin Law, Michael Turner, João José Reis, Alberto da Costa e Silva, Milton Guran et Elisée Soummoni, nous cherchons à situer le Brésil et l'actuelle République du Bénin dans l'espace Atlantique Sud, zone qui au cours de la traite des esclaves a produit une histoire et une mémoire communes qui perdurent encore aujourd'hui. Dans la première partie du chapitre, nous faisons un bref bilan de l'histoire de l'expansion portugaise dans le continent africain et de l'insertion du Portugal dans le commerce des esclaves. Dans la seconde partie, nous rappelons certains aspects de l'histoire du royaume du Dahomey et de celle de Bahia aux XVIII^e et XIX^e siècles, espaces à la base du développement de la traite atlantique des esclaves entre ces deux régions. Nous montrons comment la présence des esclaves africains et principalement celle des esclaves venant de la région du Golfe du Bénin s'inscrivirent dans la vie coloniale brésilienne. La concentration des esclaves du groupe yorouba à Bahia joua un rôle majeur pour l'éclosion de la révolte des Malês, à la suite de laquelle plusieurs anciens esclaves ont été déportés vers le Golfe du Bénin. Dans la troisième partie du chapitre, l'étude des modalités d'organisation et de sociabilité développées par les esclaves amenés au Brésil nous permet d'identifier des pistes

concernant la forme autour de laquelle ces groupes se sont par la suite structurés, lorsqu'ils se sont installés à nouveau dans l'ancien royaume du Dahomey.

3.1 Traite des esclaves brésilienne et expansion portugaise en Afrique

Depuis environ une vingtaine d'années, les historiens brésiliens ont commencé à réaliser combien la dynamique de la traite des esclaves en Afrique fut fondamentale pour le développement du commerce des esclaves et de l'esclavage au Brésil. Ainsi, pour saisir les relations entre le Dahomey et Bahia, il faut d'abord comprendre comment la traite atlantique et l'esclavage moderne²³⁰ se sont inscrits dans l'expansion ibérique et notamment portugaise en Afrique à partir du XV^e siècle.

Jusqu'à la moitié du XV^e siècle, les esclaves venant de l'Afrique subsaharienne arrivaient en Europe par la Méditerranée :

La rencontre des intérêts européens et africains fut facilitée par le fait que la pratique de la traite et de l'esclavage en Afrique remontait à des époques reculées. Depuis le VII^e siècle, coexistaient deux réseaux d'approvisionnement : l'un dépendant de l'expansion musulmane, avec une traite transsaharienne à destination du nord de l'Afrique et du Moyen-Orient ainsi qu'une traite orientale vers la péninsule Arabique, l'autre au sud du Sahara pour le marché intérieur africain lui-même²³¹.

L'exploration portugaise de l'Afrique était associée non seulement à la conquête de nouveaux territoires, mais aussi à la conversion des peuples païens et au commerce de l'or et des esclaves²³². Pendant la seconde moitié du XV^e siècle, les Portugais faisaient déjà la

²³⁰ Voir aussi Patrick Manning, *Slavery and African life : occidental, oriental, and African slave trades*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990; Paul E. Lovejoy, *Transformations in Slavery : A History of Slavery in Africa*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000 [1983] et plus récemment Olivier Pétér-Grenouilleau, *Les Traites négrières : essai d'histoire globale*, Paris, Gallimard, 2004, qui met les traites orientale et africaine sur le même pied que la traite transatlantique.

²³¹ Claude Fauque et Marie-Josée Thiel, *Les Routes de l'esclavage. Histoire d'un très grand « dérangement »*, Paris, Hermé, 2004, p.42

²³² Voir Mariza de Carvalho Soares, « Descobrimos a Guiné no Brasil », *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, Rio de Janeiro, 161 (407), abr./jun, 2000, p. 71.

traite des esclaves sur la Côte de la Mina²³³, notamment aux ports de Grand Popo, Ouidah, Jaquin et Apa²³⁴. Entre les années 1450 et 1500, on estime que les Portugais ont fait la traite de 150.000 esclaves africains.

En 1479, à la suite de la fin de la Guerre de succession de Castille, le traité de Alcáçovas établit que la Guinée²³⁵ et les archipels de Madère, des Açores et du Cap-Vert appartenaient aux Portugais. D'abord établies dans l'archipel de Madère, les plantations de canne à sucre ont été par la suite développées dans le Golfe de Guinée, à São Tomé et dans l'archipel du Cap-Vert, devenu un centre du commerce des esclaves pour tout le secteur côtier situé entre la Ségambie et les îles Sherbo (l'actuelle Sierra Leone)²³⁶. Comme le relief montagneux rendait difficile la défense des îles, l'archipel du Cap-Vert perdit graduellement de l'importance²³⁷ vers le milieu du XVI^e siècle, lorsque les marchands d'esclaves anglais et français commencèrent à travailler dans la région de la Gambie. Des rébellions d'esclaves y eurent lieu en 1574 et en 1595. C'est ainsi que, dès le début du XVI^e siècle, les Portugais ont décidé d'introduire aux Antilles la culture de la canne à sucre, dont ils dominaient la technique de transformation.

En 1482, les Portugais ont construit le fort de São Jorge de Mina, sur la Côte de l'Or, où se situe l'actuel Ghana. Par la suite, les Hollandais prirent possession des établissements portugais dans les Indes orientales et sur la Côte de l'Or. Ils conquièrent l'Angola et les îles

²³³ Les dénominations pour désigner les régions dont sont issus les esclaves changent dépendant de la période. La côte occidentale africaine était génériquement désignée comme la « Côte de la Mina », tandis que la côte centre-orientale était couramment nommée « Angola ». Voir Soares, « Descobrindo a Guiné no Brasil Colonial », p. 71.

²³⁴ Les esclaves dits « Mina » étaient ceux qui étaient amenés [...] jusqu'à Bahia. En Afrique occidentale le nom « Mina », c'est-à-dire « mine », fut associé à la Côte de l'Or, mais dans les Amériques il comprend aussi les esclaves de langue gbe et akam. C'est après 1637, à la suite de la perte par les Portugais du fort de São Jorge de Mina que le terme Côte de la Mina va comprendre aussi la région à l'Est de la Côte de l'Or. Sur cette question voir Robin Law, « Etnias de africanos na diáspora : novas considerações sobre os significados do termo 'mina' », *Tempo*, n° 20, volume 10, janeiro de 2006, p. 112 et Robin Law, « Ethnicities of Enslaved Africans in the Diaspora : On the Meanings of 'Mina' (Again) », *History in Africa*, 32, 2005, p. 247-267.

²³⁵ Entre les XVI^e et XVIII^e siècles, la dénomination Guinée est utilisée pour désigner différentes portions de la côte occidentale africaine : « Ao longo deste período o termo « Guiné » pode corresponder à terra dos guinéus [...], às terras a partir do atual Senegal (atuais Gâmbia, Guiné Bissau e Guiné), à costa centro-ocidental (Congo, Angola e depois Benguela) ; ou ainda, de forma genérica, à toda costa ocidental ». Voir Soares, « Descobrindo a Guiné no Brasil », p. 77-78.

²³⁶ Pétré-Grenouilleau, *Les Traites négrières [...]*, p. 46.

²³⁷ Mattoso, *Être Esclave au Brésil*, p. 19.

de São Tomé et ils envahirent la région de Pernambuco au Brésil où ils restèrent de 1630 à 1648.

Outre leur domination sur le fort São Jorge de Mina, les Hollandais ont imposé une série de restrictions commerciales aux Portugais, qui les mirent à l'écart des échanges économiques entre Bahia et la Côte de la Mina. Pour pouvoir poursuivre la traite sur la Côte de l'est de la Mina, dans les ports de Porto Novo, Badagry et Lagos, les Portugais devaient laisser au château de São Jorge de Mina dix pour cent de leur chargement de tabac. Interdits de transporter des marchandises en provenance de l'Europe, les commerçants portugais durent se limiter au tabac de troisième qualité produit à Bahia.

Les Portugais arrivèrent sur les côtes brésiliennes en 1500. Au cours des premières années suivant leur arrivée au Brésil, les colonisateurs portugais ont mis en esclavage les Amérindiens vivant sur la côte. Au début, cette main-d'œuvre constituée d'esclaves amérindiens était utilisée dans les activités d'extraction du bois-brésil. Toutefois, lorsque les Portugais ont commencé à développer les plantations de canne à sucre dans la région Nord-Est du Brésil, notamment à Bahia et à Pernambuco, un plus grand nombre de travailleurs fut nécessaire. Très vite, la main-d'œuvre amérindienne, au moins dans les régions sucrières²³⁸, s'est montrée insuffisante. En outre, une grande partie de la population avait été décimée et les survivants résistaient à la captivité sur leur terre natale²³⁹.

Ce fut pour remplacer la main-d'œuvre amérindienne que les premiers esclaves africains ont été amenés au Brésil déjà au XVI^e siècle. Jusqu'en 1550, le contingent d'Africains introduits au Brésil fut relativement faible. Rapidement, l'utilisation de la main-d'œuvre africaine devint répandue dans tous les secteurs de la vie sociale et économique brésilienne. L'usage généralisé du travail esclave constitua l'une des principales singularités du système esclavagiste brésilien.

²³⁸ Voir Luiz Felipe de Alencastro, « Le Versant brésilien de l'Atlantique-Sud : 1550-1850, *Annales : Histoire, Sciences Sociales*, 61 (2) mars-avril 2006, p. 348.

²³⁹ Voir Fernando A. Novais, *Portugal e Brasil na crise do antigo sistema colonial (1777-1808)*, São Paulo, Hucitec, 1983, p. 98-105, cité par Manolo Florentino, *Em costas negras : uma história do tráfico de escravos entre a África e o Rio de Janeiro*, São Paulo, Companhia das letras, 1997, p. 72-73.

3.2 Esclavage et traite des esclaves au Brésil

Jusqu'en 1850, l'année de l'abolition définitive de la traite des esclaves au Brésil par la loi Eusébio de Queiroz, les plus importants ports de débarquement de captifs étaient ceux de Salvador (Bahia) et de Rio de Janeiro. À partir de ces deux points de débarquement, les esclaves étaient distribués dans les autres régions du pays. Entre 1550 et 1850, on estime que le Brésil a reçu entre 4 millions et 5 millions d'esclaves, soit le plus grand nombre de captifs de toutes les Amériques. Les statistiques globales décrivant l'origine des esclaves africains transportés au Brésil demeurent incomplètes. En effet, c'est seulement après la fin du XVII^e siècle que l'on retrouve des séries complètes conservées dans des archives au Brésil et au Portugal. Par ailleurs, à partir de 1790, on retrouve dans les journaux des annonces informant les lecteurs de l'arrivée de navires en provenance d'Afrique, ce qui constitue une documentation complémentaire aux registres des archives. Toutefois, après l'année 1830, nous ne trouvons plus de registres dans les archives ni d'annonces dans les journaux brésiliens puisqu'en 1831, car au moins officiellement la traite des esclaves avait été interdite. De même, avant cette date, la traite avait déjà été bannie sur les côtes de l'Afrique de l'Ouest. Pour contourner cette interdiction, les négriers falsifiaient souvent le lieu d'approvisionnement de leurs navires : plusieurs embarcations se dirigeaient officiellement vers les ports de la région d'Angola, mais une fois arrivés au Golfe du Bénin s'arrêtaient pour acheter des esclaves. En somme, dans la période s'étalant de 1831 à 1850, la traite vers le Brésil non seulement se poursuivit, mais elle s'intensifia²⁴⁰. Dû à la traite clandestine, les conditions de transport empirèrent considérablement.

Une grande partie des données statistiques officielles de la traite vers le Brésil, pendant la période entre les années 1830 et 1850, se retrouve dans les archives du Foreign Office du Public Record Office de la Grande-Bretagne. Notons que les données provenant des ports d'embarquement en Afrique ne correspondent pas à celles des ports de débarquement au Brésil. Néanmoins, d'après les données disponibles aujourd'hui, la plupart des esclaves arrivés au Brésil étaient originaires des régions commercialement liées et contrôlées par les Portugais, dont la Côte de la Mina, le Congo et l'Angola et, à la fin du XVIII^e siècle, le

²⁴⁰ Voir Alencastro, « Le Versant brésilien de l'Atlantique-Sud : 1550-1850 », p. 371.

Mozambique²⁴¹. L'actualisation de la *Trans-Atlantic Slave Trade: a Revised and Enlarged Database, 1500-1867*, coordonnée par David Eltis et David Richardson, confirme les informations préexistantes selon lesquelles les voyages dans la région de l'Atlantique Sud, notamment entre l'Angola et le Brésil, se faisaient directement, selon une formule particulière, différente de celle du modèle des voyages triangulaires.

Au XVI^e siècle, les esclaves furent d'abord destinés au travail dans l'industrie sucrière²⁴², qui constituait la base de l'économie coloniale. L'économie brésilienne de l'époque était structurée par des cycles économiques successifs basés sur la monoculture extensive destinée essentiellement à l'exportation. Les plantations de canne à sucre, concentrées principalement dans la région de Pernambuco et à Bahia, étaient constituées de « plusieurs milliers d'hectares de terre dont, souvent, une petite partie était exploitée²⁴³ ». Vers la fin du XVII^e siècle, l'économie sucrière entra en crise et perdit de l'importance. En même temps, avec la découverte des mines d'or et des pierres précieuses dans la région de Minas Gerais, le cycle économique de l'or et des diamants s'amorça. L'exploitation des mines, basée sur le travail esclave, favorisa l'enrichissement et le peuplement d'une région qui était jusque-là pratiquement inhabitée²⁴⁴.

La main-d'œuvre esclave fut aussi largement utilisée dans le milieu urbain. Les esclaves représentaient très souvent presque la moitié de la population des villes comme Rio de Janeiro et Salvador, où ils exerçaient les métiers les plus divers : travailleurs domestiques, marchands, cordonniers, chirurgiens, barbiers, artistes, artisans, tailleurs, etc. En milieu urbain, plusieurs maîtres, même parmi les familles les plus modestes, avaient des esclaves « gagne-pain » (*escravos de ganho*), qui avaient la permission de travailler et qui devaient remettre la majeure partie de leur revenu au maître. Cela leur donnait toutefois une relative autonomie et, progressivement, au fil des ans, certains de ces esclaves furent en mesure d'acheter leur affranchissement. Dans ce contexte, si, de façon générale, on trouve deux hommes pour chaque femme parmi les esclaves importés, la plupart des affranchis dans les

²⁴¹ Herbert Klein, « Tráfico de escravos » dans *Estatísticas Históricas do Brasil, Séries econômicas, demográficas e sociais de 1500 a 1985*, Rio de Janeiro, IBGE, 1987, p. 53.

²⁴² Voir Stuart Schwartz, « The Manumission of Slaves in Brazil [...] ».

²⁴³ Maestri, *L'Esclavage au Brésil*, Paris, Karthala, 1991 (1988), p. 60.

²⁴⁴ Entre 1742 et 1786, plus 50 % de la population de Minas Gerais était constituée par des esclaves, voir Jacob Gorender, *O Escravismo Colonial*, São Paulo, Editora Ática, 1978, p. 438.

régions de Rio de Janeiro, Bahia et Minas Gerais étaient des femmes et, parmi les hommes, ce furent les mulâtres qui ont le plus bénéficié de ces affranchissements²⁴⁵. Le nombre d'affranchissements variait selon l'endroit, l'époque et les différents groupes²⁴⁶.

Comme le rappelle Rafael de Bivar Marquese, à partir de la fin du XVII^e siècle, le système esclavagiste brésilien se basa sur une articulation étroite entre une importation massive d'esclaves et un nombre assez constant d'affranchissements²⁴⁷. Cette importation récurrente garantissait toujours l'introduction de nouveaux esclaves, en ne mettant pas en danger l'ordre social esclavagiste. Affranchir ou non un esclave était une décision d'ordre privé dans laquelle l'État n'intervenait presque pas et où l'Église ne pouvait pas intervenir. Malgré l'inexistence d'une loi précise réglementant la question de l'affranchissement, selon la tradition, les maîtres ne refusaient pas d'affranchir un esclave qui était en mesure de payer le prix de sa liberté. Dans ce contexte, il n'était pas difficile de trouver des esclaves qui, après avoir été affranchis, allaient acquérir à leur tour des esclaves :

De plus, la pratique, en totale contradiction avec la loi, tolère des situations apparemment aussi aberrantes que celle qui consiste à voir un esclave – personne sans statut – posséder un ou plusieurs esclaves ! Il y a donc des maîtres dans toutes les classes sociales. Il y a des maîtres blancs, des maîtres métis, des maîtres noirs. Et leur comportement ne dépend ni de leur couleur, ni de leur position sociale, mais bien de la qualité même des personnes. Cependant, riche ou pauvre, blanc ou noir, le maître est toujours pour l'esclave, un maître « blanc » car être « Blanc » dans la société brésilienne, c'est adopter certaines attitudes de domination et exercer un certain pouvoir²⁴⁸.

À la différence d'autres sociétés américaines ayant connu l'esclavage, avoir des esclaves au Brésil n'était pas uniquement une question d'ordre économique, mais aussi une marque de prestige social. L'insertion de l'esclave dans la vie sociale brésilienne fut observée par de nombreux voyageurs européens qui se rendirent au Brésil au XIX^e siècle. À Rio de Janeiro

²⁴⁵ Voir Cunha, *Negros, estrangeiros : os escravos libertos e sua volta à África*, São Paulo, Brasiliense, 1985, p. 41.

²⁴⁶ Voir Cunha, *Negros, estrangeiros [...]*, p. 40.

²⁴⁷ Voir Rafael de Bivar Marquese, « A dinâmica da escravidão no Brasil : resistência, tráfico negreiro e alforrias, séculos XVII a XIX », *Novos Estudos*, 74, março 2006, p. 109.

²⁴⁸ Mattoso, *Être esclave au Brésil*, p. 150-151. Voir aussi João José Reis, *Slave Rebellion in Brazil : The Muslim Uprising of 1835 in Bahia*, Baltimore and London, John Hopkins University Press, 1993, p. 3.

notamment, les visiteurs remarquaient que, lorsque les Blancs se promènent dans la rue, ils ont l'habitude d'être suivis par une file d'esclaves. Plus longue est la file, plus de prestige a le maître. Dans la même perspective, certaines activités, comme le transport de paquets dans la rue, devaient être confiées aux esclaves²⁴⁹. Cet héritage esclavagiste marque encore la société brésilienne, où même des familles modestes engagent et logent, dans des lieux appropriés à cela, des domestiques, principalement des femmes afro-brésiliennes, en échange d'un très faible salaire²⁵⁰.

Pendant la période de l'esclavage, une autre façon d'obtenir l'affranchissement consistait à devenir membre d'une confrérie catholique. À l'intérieur de la société coloniale, les confréries devinrent un lieu privilégié d'organisation des esclaves. Pour plusieurs, la stratégie la plus efficace pour garantir l'obtention de leur affranchissement était la conversion et l'affiliation à une confrérie. Si, d'une part, ces organisations ont été conçues pour contrôler les esclaves, elles devinrent aussi des instruments de construction d'une certaine forme d'autonomie à l'intérieur de la société esclavagiste brésilienne²⁵¹.

L'équilibre de la société esclavagiste était toutefois précaire : les suicides, les fugues ainsi que les révoltes individuelles et collectives étaient récurrents. Depuis le XVI^e siècle, du Nord au Sud du pays, on assista à la formation de communautés d'esclaves fugitifs. Les villages marrons brésiliens ou *quilombos* se situaient en milieu rural dans des zones d'accès difficile. Les *quilombos* rassemblaient les esclaves en fuite et d'autres personnes de la communauté disposées à adhérer à leur mode de vie. Le *quilombo* « se veut paisible, il n'utilise la violence que s'il est attaqué, si la police ou l'armée le découvrent et cherchent à le détruire, ou si elle s'avère nécessaire pour la survie »²⁵². Les *quilombos* constituèrent à la fois une réaction contre le système esclavagiste, un retour à certaines formes d'organisation sociale et à des modes de vie africains, une forme de protestation contre les conditions de vie des esclaves et un espace libre pour la pratique des religions africaines. Le plus important *quilombo* brésilien fut celui de Palmares (1597-1695), situé dans la région de

²⁴⁹ Voir Jean-Baptiste Debret, *Voyage pittoresque et historique au Brésil*, Paris, Firmin Didot Frères, 1834-1839 et François-Auguste Biard, *Deux Années au Brésil*, Paris, Hachette, 1862.

²⁵⁰ Nous y reviendrons au chapitre V.

²⁵¹ Voir Mariza de Carvalho Soares, *Devotos da cor : identidade étnica, religiosidade e escravidão no Rio de Janeiro do século XVIII*, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2000.

²⁵² Mattoso, *Être esclave au Brésil*, p. 180.

l'actuel État d'Alagoas et dont le leader, Zumbi, est devenu pour le mouvement noir brésilien le symbole de résistance²⁵³.

Dans une colonie avec un nombre si élevé de captifs, les esclaves étaient en contact étroit et permanent avec les maîtres. Cette proximité a permis le développement des relations particulières où maîtres et esclaves vivaient dans une situation de négociation continue²⁵⁴. Cette idée, associée au mythe des trois races, qui a émergé au XIX^e siècle à partir des représentations des Blancs, des Noirs et des Amérindiens que l'on retrouve dans les relations de voyage européennes au Brésil, donna lieu à une représentation du Brésil comme pays de métissage où les relations raciales sont harmonieuses. Au cours des années 1930, sous le gouvernement de Getúlio Vargas, le métissage se transforma graduellement en idéologie servant à gommer les différences raciales et les inégalités sociales qui en sont issues. Silvio Romero, Gilberto Freyre et Nina Rodrigues ont développé l'idée que le Brésil était une démocratie raciale. Cette construction sociale, qui a fait longtemps le bonheur des élites brésiliennes, commença à être démontée, non sans opposition, au cours des années soixante²⁵⁵.

En réalité, l'esclavage brésilien fut meurtrier. L'espérance de vie des esclaves au Brésil était très courte et le taux de mortalité très élevé, car les conditions de vie et de travail imposées aux esclaves étaient très dures. Comme dans les plantations le nombre de femmes était nettement inférieur au nombre d'hommes, les maîtres étaient amenés à renouveler les contingents d'esclaves par l'importation de nouveaux captifs plutôt que de faire appel à la reproduction. Le Brésil, qui a importé au total jusqu'à cinq millions d'Africains, comptait en 1872 un million et demi d'esclaves tandis que les États-Unis, qui en ont importé environ 400 000 pendant toute la période de la traite atlantique, avaient dès 1860 une population de

²⁵³ Voir Francine Saillant et Ana Lucia Araujo, « Zumbi : mort, mémoire et résistance », *Frontières*, Montréal, Presses de l'Université du Québec à Montréal, 19 (1) 2007, p. 37-42. Sur le mouvement noir brésilien contemporain et l'émergence de Zumbi comme héros et symbole de la lutte des Afro-Brésiliens, voir le chapitre V.

²⁵⁴ « Mesmo sob a ameaça do chicote, o escravo negociava espaços de autonomia com os senhores ou fazia corpo mole no trabalho, quebrava ferramentas, incendiava plantações, agredia senhores e feitores, rebelava-se individual e coletivamente. ». Voir João José Reis et Flávio dos Santos Gomes, *Liberdade por um fio : história dos quilombos no Brasil*, São Paulo, Companhia das Letras, 2005 (1996), p. 9.

²⁵⁵ Nous reviendrons sur le mythe des trois races et le développement de l'idée du métissage et de la démocratie raciale au cinquième chapitre.

4 millions d'esclaves²⁵⁶. Si, pour certains auteurs, comme Gilberto Freyre, l'esclavage brésilien fut plus « doux » qu'aux États-Unis, à partir des années soixante, cette vision a été peu à peu déconstruite par les études comparatives.

3.2.1 Échanges et commerce des esclaves entre l'État de Bahia et le Golfe du Bénin

Les origines du royaume du Dahomey remontent au XVII^e siècle, mais c'est au début du XVIII^e siècle que le royaume connut son expansion. L'une de ses particularités était le caractère militarisé de cet État « whose institutions and ideology were permeated by a military ethos beyond anything which had existed in these earlier kingdoms. War was, in effect, the principal purpose of the Dahomian state »²⁵⁷. Au début de 1720, le commerce des esclaves dans la région de la Baie du Bénin était déjà dominé par le royaume du Dahomey qui avait conquis le royaume d'Allada en 1724 et le royaume de Hueda en 1727, ce qui lui donna accès au port de Ouidah. À cette époque, outre son haut degré d'organisation militaire, le royaume du Dahomey présente une expansion qui étroitement associée à l'utilisation des armes à feu introduites par les Européens. Les campagnes militaires contre les royaumes voisins se dirigeaient « vers l'ouest éwé ou surtout vers le nord mahi ou vers l'est et le nord-est yoruba, jusqu'à la région egba d'Abeokuta »²⁵⁸. Au cours de ces guerres, certains prisonniers capturés étaient vendus aux marchands d'esclaves européens pour alimenter la traite atlantique, tandis que les autres prisonniers, principalement les femmes, étaient réduits en esclavage sur place pour être utilisés non seulement dans les activités agricoles, mais également dans différentes sphères de la vie économique et sociale du royaume²⁵⁹.

Depuis la seconde moitié du XVIII^e siècle, les échanges commerciaux et diplomatiques entre les royaumes situés sur le Golfe du Bénin et le Brésil étaient très développés. En 1721, les Portugais y avaient fondé le fort de São Batista da Ajuda. Également à Ouidah on

²⁵⁶ Voir Florentino, *Em Costas Negras* [...], p. 52. Voir aussi Reis, *Slave Rebellion in Brazil* [...], 1993, p. 7.

²⁵⁷ Robin Law, *The Slave Coast of West Africa* [...], p. 269.

²⁵⁸ Catherine Coquery-Vidrovitch, *L'Afrique et les Africains au XIX^e siècle : Mutations, Révolutions, Crises*, Paris, Armand Colin, 1999, p. 118.

²⁵⁹ Law, *The Slave Coast of West Africa* [...], p. 272.

retrouvait, au début du XVIII^e siècle, un fort anglais et un fort français. La date de construction du fort portugais ne fait pas l'unanimité. Milton Guran²⁶⁰, basé sur Carlos Eugênio Correia da Silva²⁶¹ et aussi sur l'entrée de la *Grande enciclopédia portuguesa e brasileira* (Lisboa, Rio de Janeiro, s.d), situe la date de construction du fort en 1680. Nous avons utilisé la date établie par Pierre Verger²⁶² qui est celle aussi acceptée par l'administration du Musée d'histoire de Ouidah, aujourd'hui situé dans les installations de l'ancien fort.

À partir du XVIII^e siècle, les marchands d'esclaves portugais et brésiliens se sont installés dans les régions des ports de Ouidah, Porto Novo, Badagry et Lagos. Aussi, depuis la seconde moitié du XVIII^e siècle, les rois du Dahomey, de Onim (Lagos) et de Porto Novo envoyèrent des ambassades à Bahia et à Rio de Janeiro au Brésil²⁶³. Pendant ces missions, le représentant du roi du Portugal et les représentants des royaumes situés sur la Côte de la Mina échangeaient des cadeaux, dont certains font encore partie des collections muséales brésiliennes²⁶⁴. Toutefois, les relations entre les commerçants d'esclaves portugais et les rois successifs du Dahomey n'étaient pas toujours amicales. À la fin du XVIII^e siècle, les rois du Dahomey, qui souhaitaient garder le monopole de la traite des esclaves dans les ports situés dans leurs propres royaumes, envoyaient des guerriers à Porto Novo et à Badagry. Une fois sur la côte, ils faisaient prisonniers des canoteurs et des marins portugais qui, dû à la négligence du Portugal, pouvaient parfois rester emprisonnés pendant plusieurs années à Abomey²⁶⁵. En 1824, l'*oba* Osemwede du royaume du Bénin et l'*oba* Osinlokun de Onin (actuelle ville de Lagos) furent les premiers chefs d'État à reconnaître l'indépendance du Brésil²⁶⁶.

²⁶⁰ Guran, *Agudás : Os « Brasileiros » do Benim*.

²⁶¹ Carlos Eugênio Correia da Silva, *Uma viagem ao estabelecimento português de São Batista da Ajuda na costa da Mina em 1865*, Lisboa, Imprensa Nacional, 1866.

²⁶² Verger, *Flux et Reflux*, p. 132.

²⁶³ Voir Verger, *Flux et Reflux [...]*, p. 251-285 et Alberto da Costa e Silva, *Um rio chamado Atlântico : a África no Brasil e o Brasil na África*, Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 2003, p. 12.

²⁶⁴ Voir Verger, *Flux et Reflux [...]*, p. 273. Entre autres le trône du roi Adandozan, voir chapitre VI.

²⁶⁵ Ce fut le cas de João Salle, un Portugais qui resta vingt-trois ans à Abomey. Il rédige la lettre envoyé par le roi Adandozan envoyée au roi portugais D. João Carlos de Bragança, datée du 20 novembre 1804. À la fin de sa lettre, il prit le soin d'ajouter un paragraphe pour expliquer sa situation. Voir Verger, *Flux et Reflux [...]*, p. 281-282.

²⁶⁶ Costa e Silva, *Um rio chamado Atlântico [...]*, p. 12.

Pendant la période de la traite atlantique, les négriers et les propriétaires d'esclaves portugais et brésiliens identifiaient les esclaves d'après leur « nation », catégorie qui correspondait grossièrement à l'endroit d'où ils étaient originaires ou au groupe ethnique auquel les captifs supposément appartenaient. Ces dénominations, comme l'a montré Maria Inês Cortês de Oliveira, sont « une 'construction' du marché d'esclaves, qui ne correspondaient presque jamais aux désignations courantes en Afrique »²⁶⁷, mais qui ont été par la suite incorporées par les Africains eux-mêmes. Autour de la notion de nation, les esclaves « ont construit une nouvelle identité ethnique dont la logique obéissait à la fois aux formes des relations existantes en Afrique, et aux besoins imposés par la nécessité de survivre physiquement et culturellement au Nouveau Monde »²⁶⁸. L'idée de nation faisait ainsi référence aux peuples, aux groupes ethnolinguistiques, aux religions et aux autres formes d'être ensemble. Autour de l'unité « nation », il a été possible pour les captifs de reconstruire une identité et de trouver d'autres formes d'association, comme le rappelle James Lorand Matory:

In the Americas, into the late 19th century, such black Atlantic nations brought their citizens together in work crews, manumission societies, Catholic lay brotherhoods, and rebel armies. Today they are held together – often with tremendous success – by obedience to shared gods, shared ritual standards, shared language, and, in some sense, a shared leadership²⁶⁹.

Selon cette logique, la nation jeje comprenait par exemple des esclaves des groupes ethniques fon d'Abomey, gun de Porto Novo, xwèdá de Ouidah, mina²⁷⁰ d'Anecho et mahi

²⁶⁷ Maria Inês Cortês Oliveira, « La Grande tente Nagô : rapprochements ethniques chez les Africains de Bahia au XIX^e siècle » dans Paul E. Lovejoy, ed., *Identifying Enslaved Africans : The 'Nigerian' Hinterland and the African Diaspora*, Toronto, York University, 1997, p. 286.

²⁶⁸ Oliveira, « La Grande tente Nagô [...] », p. 286.

²⁶⁹ J. Lorand Matory, *Black Atlantic Religion : Tradition, Transnationalism and Matriarchy in the Afro-Brazilian Candomblé*, Princeton, Princeton University Press, 2005, p.5-6. Voir aussi Emanuelle Kadya Tall, « Comment se construit ou s'invente une tradition religieuse : l'exemple des nations du candomblé de Bahia », *Cahier d'études africaines*, 167, XLII-3, 2002, p. 441.

²⁷⁰ Sur la discussion à propos de l'ethnicité des esclaves envoyés aux Amériques, notamment ceux du groupe « mina » ou encore du groupe « nagô » voir Gwendolyn Midlo Hall, « African ethnicities and the meanings of 'Mina' », dans Paul E. Lovejoy & David R. Trotman (eds.), *Trans-Atlantic Dimensions of Ethnicity in the African Diaspora*, London, New York, 2003, p. 65-81. Voir aussi Robin Law, « Etnias de africanos na diáspora : novas considerações sobre os significados do termo 'mina' », p. 109-131 et Law, « Ethnicities of Enslaved Africans in the Diaspora : On the Meanings of 'Mina' (Again) », p. 247-267.

de Savalou²⁷¹. La nation « nagô » comprenait des captifs venant, entre autres, des royaumes de Kétou (actuel Bénin) et d'Oyo (actuel Nigeria) et désignait les groupes qui parlaient la langue yorouba. Comme le montre Robin Law, il faut par ailleurs tenir compte du fait que la conscience d'une appartenance ethnique « yorouba » n'existe pas en Afrique occidentale avant le XIX^e siècle. On suppose que cette conscience s'est forgée dans la diaspora à partir de 1808. À l'époque, les Britanniques interceptèrent un navire négrier et libérèrent les esclaves qui y étaient à bord, parmi lesquels plusieurs étaient yorouba. Ces derniers s'installèrent par la suite dans la région de Sierra Leone²⁷².

Dépendant de l'époque, les marchands et les maîtres utilisèrent différentes dénominations pour désigner les esclaves africains et brésiliens ainsi que les affranchis. Par la suite, comme l'observe Stuart Schwartz, cela a rendu difficile le repérage d'informations fiables sur l'origine des esclaves affranchis:

Information concerning the specific ethnic origins of African *libertos* is usually so imprecise as to make impossible an analysis of the comparative ability of certain peoples to obtain freedom. Much of the problems stems from Portuguese confusion over African geography and ethnography. I encountered occasional references in the *cartas* to « negros de guiné de Angola ». Such phrases indicate a general imprecision of terminology as well as the use of the term « guiné » in a most general way²⁷³.

Ainsi, le mot nation fut adopté avant que l'utilisation du mot « race » – associé à la couleur de la peau, à des traits « morphologiques » et aux différents degrés de « métissage » entre les Blancs d'origine européenne et les Afro-descendants – devienne largement répandue au XIX^e siècle.

En prenant comme point de repère la catégorie « nation », Pierre Verger a divisé en cycles la traite des esclaves entre les côtes africaines et brésiliennes. Au cours de la deuxième

²⁷¹ Voir Vivaldo da Costa Lima, « O Conceito de « nação » nos candomblés da Bahia », *Afro-Ásia*, 12, 1976, p. 72. Sur la « nation » jeje, voir aussi Luis Nicolau Parés, « The Jeje in the Tambor de Mina of Maranhão », *Slavery & Abolition*, 22, 1, 2001, p. 94.

²⁷² Voir Robin Law, « Ethnicity and the Slave Trade: "Lucumi" and "Nago" as Ethnonyms in West Africa », *History in Africa*, 24, 1997, p. 205-206.

²⁷³ Stuart Schwartz, « The Manumission of Slaves in Colonial Brazil : Bahia, 1684-1745 », *The Hispanic American Historical Review*, 54, 4, November, 1974, p. 612.

moitié du XVI^e siècle, pendant le « cycle de Guinée », le Brésil a reçu des esclaves Ouolofs, Mandingues, Songhais, Mossis, Haoussa et Peuls Kamites. Le cycle de Guinée a été suivi du « cycle de l'Angola et du Congo » qui eût lieu au cours du XVII^e siècle. Pendant cette période, nombreux esclaves « bantous » de l'Afrique équatoriale et centrale ont été amenés au Brésil. Le « cycle de la Côte de Mina » eut lieu jusqu'en 1775, puis à partir de la moitié du XVIII^e siècle, lui a succédé le cycle de la baie de Bénin.

Le cycle de la Baie du Bénin s'est étendu de 1770 à 1850, incluant ainsi la période de la traite clandestine (1816-1850)²⁷⁴. À cette époque, la traite des esclaves vers Bahia ne se faisait pas selon le système des voyages triangulaires, typique à l'Atlantique Nord. Évitant le passage par l'Europe, les marchands brésiliens se rendaient directement dans le Golfe du Bénin pour vendre du tabac bahianais de deuxième qualité, très apprécié dans cette région, en échange d'esclaves. Entre 1801 et 1830, l'État de Bahia a reçu 187 700 esclaves venant de la région du Golfe du Bénin et de l'intérieur de cette région, principalement des régions dominées ou en conflit avec le royaume du Dahomey. Entre 1820 et 1835, les esclaves nagôs, jejes, haoussas et tapas (nupes) formaient 57,3 % de la population africaine de Bahia²⁷⁵.

La grande concentration à Bahia d'esclaves de la nation « nagô », c'est-à-dire des esclaves dont la langue était le yorouba, explique les traits culturels et religieux que l'on retrouve encore aujourd'hui dans le *candomblé*, la langue, la cuisine, etc. La concentration d'esclaves d'origine yorouba et la présence d'un certain nombre d'esclaves haoussas à Bahia ont constitué un élément fondamental pour la réussite de l'organisation de la révolte des Malês de 1835.

²⁷⁴ Sur l'abolition de la traite brésilienne voir le chapitre V. La traite des esclaves fut abolie au Brésil en 1831, mais la traite clandestine continua jusqu'en 1850, année où elle a été définitivement interdite. Voir Verger, *Flux et reflux [...]*, p. 7.

²⁷⁵ Reis, *Slave Rebellion in Brazil [...]*, p. 139.

3.2.1.1 La révolte des Malês à Bahia

Parmi les nombreuses révoltes qui ont eu lieu dans l'ancienne province (actuel État) de Bahia lors de la première moitié du XIX^e siècle, celle qui fait l'objet de notre attention est la révolte des Malês de 1835. Cette révolte très bien organisée a été l'élément déclencheur du premier mouvement de retour des esclaves libérés vers le Golfe du Bénin.

Pendant la période coloniale, la province de Bahia fut l'une des principales régions de production sucrière des Amériques. Les terres humides de la région du Recôncavo, qui entoure la Baie de Todos os Santos, ont favorisé au XVI^e siècle le développement d'immenses plantations de canne à sucre. La société esclavagiste bahianaise était structurée, d'un côté, autour d'une classe dirigeante, constituée de marchands et de grands propriétaires de plantations et de sucreries et, d'un autre côté, autour d'une importante population pauvre formée par des esclaves et des personnes d'ascendance africaine. D'après un recensement de 1808, la population de Bahia était alors de 249 314 habitants, dont 37 % sont des esclaves et 63 % des personnes libres. Seulement 20,2 % de la population était constituée de Blancs, 41,8 % étaient des Noirs ou des Mulâtres libres²⁷⁶, les autres faisaient partie de la population esclave. Parmi les Noirs et les mulâtres, on pouvait trouver des esclaves nés au Brésil ou en Afrique ou encore des hommes libres ou des esclaves affranchis. Parmi la population blanche il n'y avait pas d'esclaves. Dans ce contexte - à la différence d'autres sociétés où la couleur de la peau n'était pas le facteur déterminant pour la mise en esclavage - les catégories « Noir » et « esclave » étaient au Brésil coextensives, comme l'ont montré Pierre Verger dans ses études sur le *Journal da Bahia* et Manuela Carneiro da Cunha :

L'esclave était noir, et préférablement africain. Il est donc important d'analyser comment étaient traités les déviations flagrantes de cette norme conceptuelle. L'existence d'esclaves clairs, presque blancs était un scandale. Les esclaves devraient être conçus comme une espèce distincte. "La première chose qui frappe les yeux d'un voyageur européen est la multitude d'esclaves de couleur, quelques-uns aussi blancs que leurs propres maîtres... Dans plusieurs combinaisons de sangs divers, l'origine africaine a

²⁷⁶ Voir Reis, *Slave Rebellion in Brazil* [...], p. 5.

disparu, et les esclaves sont devenus de la même espèce que leurs maîtres (Burlamaque, 1837 : 30). Cette attitude se retrouve aussi tout au long du XIX^e siècle : drame de l'esclave Isaura (blanche) de Bernardo de Guimarães, appels à l'opinion publique pour libérer les esclaves au teint clair²⁷⁷.

Entre la fin du XVIII^e siècle et le début du XIX^e siècle, la population esclave ainsi que la population noire et mulâtre (libre ou affranchie) avait augmenté de 39 %. Faute de chiffres exacts pour dresser l'évolution de la population bahianaise entre 1807 et 1835, João José Reis estime que la population de la ville de Salvador était ainsi constituée:

Tableau I
Population estimée de la ville de Salvador en 1835²⁷⁸

Origine	Chiffres absolus	Pourcentage
Africains		
Esclaves	17,325	26,5
Affranchis	4,615	7,1
Brésiliens/Européens		
Blancs libres	18,500	28,2
Libres et affranchis « de couleur »	14,885	22,7
Esclaves	10,175	15,5
Total	65,500	100,0

Le tableau montre que la population de Salvador se composait aux deux tiers de personnes noires ou « de couleur », le nombre d'Africains parmi la population esclave étant élevé. La croissance de la population esclave s'explique par l'importation de main-d'œuvre africaine tandis que la croissance du nombre de personnes libres et affranchies « de couleur » est le résultat de la croissance naturelle et non de l'augmentation du nombre d'affranchissements. Au sein de la société esclavagiste bahianaise, une certaine mobilité était possible : certains

²⁷⁷ Traduction personnelle de : « Escravo era negro, e preferivelmente africano, e é significativo analisar como eram tratados os flagrantes desvios desse padrão conceitual. A existência de escravos claros, quase brancos era um escândalo. Havia que pensar nos escravos como uma espécie diferente. "O primeiro objecto que fere os olhos de um viajante Europeu he a multidão de escravos de cor, alguns tão brancos como seus mesmos senhores... Em muitas combinações de sangues diversos, a origem africana tem desaparecido, e os escravos vieram a ser da mesma espécie que seus senhores." (Burlamaque, 1837 : 30). A atitude se reencontra ao longo do século XIX : drama da escrava Isaura (branca) de Bernardo de Guimarães, apelos à opinião pública para libertar escravos claros. » Cunha, *Negros, estrangeiros [...]*, p. 87.

²⁷⁸ Tableau établi par Reis, *Slave Rebellion in Brazil [...]*, p. 6.

esclaves réussissaient à acheter leur affranchissement et, parmi eux, une minorité réussissa à prospérer.

Vers le milieu des années 1820, à la suite de la proclamation de l'indépendance, on voit au Brésil une série de conflits politiques, associés aux tentatives d'unifier la nouvelle nation, faire leur apparition. Du point de vue économique, la situation des couches bahianaises les plus pauvres empira sous l'effet de plusieurs facteurs : une grande sécheresse, la diminution des terres disponibles et une pénurie alimentaire²⁷⁹. L'économie sucrière bahianaise commença à subir les effets d'une crise provoquée par la montée du sucre cubain sur le marché international. De même, l'économie du sucre fut touchée par les initiatives anglaises de répression de la traite des esclaves dans l'Atlantique Sud. Cela entraîna la diminution du nombre d'esclaves sur le marché et l'augmentation des prix. En outre, la croissance de l'industrie caféière dans la vallée du fleuve Paraíba (Rio de Janeiro et São Paulo) contribua à déplacer de plus en plus le marché des esclaves vers la région sud. Entre 1827 et 1840, la rareté de la main-d'œuvre esclave et le sursaut de l'activité sucrière entraîna un durcissement des conditions de travail pour les esclaves et, conséquemment, la croissance du nombre de fuites et de rébellions²⁸⁰.

Au début du XIX^e siècle, le fonctionnement de l'esclavage au Brésil fit en sorte que la plupart des esclaves de la région de Bahia étaient nés en Afrique²⁸¹. Pendant les trois premières décennies du XIX^e siècle, la plupart des 7 000 esclaves qui entraient chaque année à Bahia étaient originaires de l'actuelle région du Nigeria et du Bénin²⁸². Cette nouvelle population yorouba et haoussa arrivée au Brésil avait été capturée pendant les guerres opposant les Peuls et les États qui étaient sous la domination du royaume d'Oyo. Regroupés et organisés, ces esclaves connurent à Bahia une certaine liberté religieuse. Certains intégrèrent des confréries catholiques, comme celle de Notre Dame du Rosaire, tout en demeurant fidèles aux préceptes de l'Islam.

²⁷⁹ Reis, *Slave Rebellion in Brazil* [...], p. 15.

²⁸⁰ Reis, *Slave Rebellion in Brazil* [...], p. 40.

²⁸¹ Reis, *Slave Rebellion in Brazil* [...], p. 6.

²⁸² Reis, *Slave Rebellion in Brazil* [...], p. 93-94.

En 1835, les Africains musulmans de Bahia étaient connus sous le nom de Malês, terme provenant du mot yorouba *imale* signifiant musulman. Le mot *malê* ne fait donc pas référence à l'origine ethnique des esclaves, mais au fait qu'ils étaient islamisés. L'appartenance à l'islam des esclaves de différents groupes ethniques fut l'élément fondamental qui a permis à des Nagôs, des Jejes, des Haoussas, des Tapas et des Bornus de se regrouper et de prendre la direction de l'organisation de la révolte des Malês²⁸³. Bien que les Haoussas étaient convertis à l'Islam et que, dans les rapports de police sur la révolte, les mots Haoussa et Malê deviennent des synonymes, c'est parmi les Nagôs que l'on retrouve en 1835 le plus grand nombre de musulmans²⁸⁴. Même si la police retrouve dans les maisons et sur les cadavres de plusieurs rebelles des textes et des prières écrits en langue arabe et des amulettes, la plupart des esclaves et des affranchis des autres groupes étaient adeptes d'autres religions, comme le culte des orishas, le vodun, etc²⁸⁵.

La révolte des Malês a confirmé le haut degré d'organisation des Africains à l'intérieur de la société bahianaise ainsi que la séparation existante entre les esclaves et affranchis nés au Brésil et ceux qui étaient nés en Afrique. Les esclaves et affranchis brésiliens, noirs ou mulâtres, étaient bien adaptés à la société brésilienne. Nés esclaves, ils parlaient le portugais et avaient tissé des liens avec leurs maîtres, avec lesquels ils partageaient une culture. Par opposition, les Africains n'étaient pas nés dans l'esclavage et, par là-même, restaient attachés à leur Afrique natale en conservant, même si ce ne fut que dans la sphère privée, leurs religions, leurs souvenirs, leurs langues, leurs chansons et leurs noms. Par conséquent, ils ne se pliaient pas facilement à leur condition d'esclaves.

La rébellion fut découverte avant son déclenchement. Une forte répression policière donna lieu à une enquête longue et détaillée : les autorités bahianaises ont interrogé des centaines de suspects. D'après l'article 113 et le chapitre IV du code criminel, seulement les dirigeants pouvaient être condamnés à mort ou envoyés en prison et cela, indépendamment de leur statut d'esclave ou d'affranchi. Toutefois, parmi les seize Africains condamnés à la peine capitale, un seul avait été leader de la révolte. Ceux qui n'étaient des leaders furent

²⁸³ Reis, *Slave Rebellion in Brazil* [...], p. 96-97.

²⁸⁴ Reis, *Slave Rebellion in Brazil* [...], p. 127.

²⁸⁵ Reis, *Slave Rebellion in Brazil* [...], p. 97.

condamnés à la flagellation et à aux travaux forcés. La peine la plus courante infligée aux Africains affranchis soupçonnés d'avoir participé à la rébellion, même si elle n'était pas prévue dans le code criminel, fut la déportation.

3.2.1.2 Le retour

Le transport d'un grand nombre d'anciens esclaves vers des ports de l'Afrique de l'Ouest posait un grand nombre de difficultés : le commerce entre Bahia et le Golfe du Bénin n'était plus ce qu'il avait été dans le passé. Les capitaines des navires avaient peur de transporter des passagers considérés « dangereux », même si on savait que la plupart des déportés n'avaient pas participé à la révolte. Pendant la seconde moitié de l'année 1835, le gouvernement envoya vers le port de Ouidah deux cents passagers dans l'embarcation *Damiana*. Les autres accusés furent déportés par petits groupes. Certains ont dû personnellement financer leur déportation, d'autres ont bénéficié de l'aide des confréries catholiques d'esclaves affranchis²⁸⁶. La région de la déportation de ces Africains fit l'objet de débats parmi les autorités locales. Certains ont cogité l'hypothèse de créer une colonie brésilienne sur les côtes africaines où tous les Africains condamnés ou suspects pourraient être envoyés. D'autres ont proposé de négocier avec les États-Unis l'envoi des déportés au Libéria. Finalement, comme le montre Verger, le retour des Africains fit partie d'un double mouvement :

Le retour des Africains émancipés vers leur lieu d'origine était le résultat d'une double influence, l'une volontaire et spontanée, faite de fidélité à la terre dont ils avaient été arrachés à contrecœur, l'autre, passivement subie et involontaire, était provoquée par les mesures qu'avait prises la police à la suite des révoltes et soulèvements des Africains émancipés²⁸⁷.

À la suite de la première vague de retour en 1835, d'autres esclaves affranchis quittèrent le port de Salvador pour se rendre dans le Golfe du Bénin. Parmi eux certains venaient de Rio

²⁸⁶ Reis, *Slave Rebellion in Brazil [...]*, p. 220

²⁸⁷ Verger, *Flux et Reflux [...]*, p. 599.

de Janeiro²⁸⁸. Cela fut le cas de Sabino Vieyra, qui quitta Rio de Janeiro pour s'établir dans la région de Ouidah et ensuite à Abomey-Calavy²⁸⁹. Ce long mouvement migratoire s'est poursuivi jusqu'aux années suivant l'abolition de l'esclavage au Brésil en 1888. Nina Rodrigues écrit :

Ce fut pris d'une très profonde émotion que j'ai vu en 1897 un groupe de vieux Nagôs et Haoussas, déjà près de la fin de leur existence, plusieurs aux pas incertains et couverts de cheveux blancs si tardifs dans leur race, traverser la ville agités pour embarquer pour l'Afrique, à la recherche de la paix dans le tombeau, pour les régions de leurs berceaux. Douloureuse impression, celle de ces gens étrangers au sein du peuple qui les a vu vieillir courbés dans la captivité et qui maintenant, aussi distant et méfiant en face d'une si bruyante satisfaction de la part des invalides qui s'en allaient qu'en face de la tristesse réservée de ceux qui restaient, assistait indifférent ou animé d'une éphémère curiosité, devant cet émouvant spectacle de restitution à leur terre natale des restes d'une race détruite par l'esclavage [...] Mais pour ceux qui, jeunes et vigoureux, ont dû arriver ici avec la haine au cœur, combien de désillusions ne réservait pas encore cette tardive et glaciale pérégrination dans la vieillesse ? L'Afrique réelle ne pourra jamais réaliser, à partir du givre hivernal de ces pauvres vieillards, le souriant printemps auquel l'imagination échaudée de la jeunesse les a prêtés, pendant tout le long martyre de la captivité, de douceurs et d'enchantements de pure fantaisie²⁹⁰.

²⁸⁸ Voir Cunha, *Negros, estrangeiros* [...], p. 107.

²⁸⁹ Voir le septième chapitre.

²⁹⁰ Traduction personnelle de « Foi presa de bem profunda emoção que assisti em 1897 uma turma de velhos Nagôs et Haoussas, já bem perto do termo da existência, muitos de passo incerto e cobertos de alvas cãs tão serôdias na sua raça, atravessar a cidade em alvoroço, a embarcar para a África, em busca da paz no tûmulo nas mesmas plagas em que tiveram o berço. Dolorosa impressão a daquela gente estrangeira no seio do povo que a vira envelhecer curvada ao cativo e que agora, tão alheio e intrigado diante da ruidosa satisfação dos inválidos que se iam como da recolhida tristeza dos que ficavam, assistia indifferente ou possuído de efêmera curiosidade, aquêlê emocionante espetáculo da restituição aos penates dos despojos de uma raça destrôçada pela escravidão [...] Mas a êles que, moços e vigorosos, aqui deviam ter aportado com o ódio no coração quantas desilusões não reserva ainda esta tardia e gélida peregrinação da velhice ? A África real jamais poderá realizar, para a geada invermosa dos pobres velhos, a sorridente primavera a que a imaginação escaldada da mocidade estivera a emprestar, durante todo o longo martírio do cativo, doçuras e encantos de pura fantasia ». Nina Rodrigues, *Os Africanos no Brasil*, São Paulo, Companhia Editora Nacional, 1932, p. 151-152, cité par Julio Santana Braga, « Notas sobre o « Quartier Brésil » no Daomé », *Afro-Ásia*, n° 6-7, 1968, p. 55-56.

Les conditions des voyages de retour étaient très souvent difficiles. En 1856, un groupe d'anciens esclaves, venant de Rio de Janeiro et de Bahia, prit un bateau pour Lagos, qui finit par mouiller à Ouidah, port contrôlé par le royaume du Dahomey. Sous le prétexte qu'ils étaient originaires d'Abeokuta, cité rivale du royaume, les passagers ont été envoyés au roi du Dahomey qui a fait tuer les adultes et a mis en esclavage les enfants, comme le montre une lettre du consul britannique à Lagos :

Le 2 janvier 1856, le consul Campbell envoyait une dépêche signalant : « Le vaisseau portugais General Rego, commandant Domingo José da Costa Lage, subrécargue Angelo Custodio Ribeiro Debarco, a amené de Bahia 40 Africains *self emancipated* comme passagers, devant par contrat les débarquer ici à Lagos avec leurs biens. Au lieu de cela, ces infortunés ont été débarqués de force à Ouidah, où ils ont été d'abord volés de leurs biens, et sous prétexte qu'ils étaient Egba, ont été ensuite envoyés au roi du Dahomey, qui a fait mettre à mort tous les adultes, conservant les enfants comme esclaves²⁹¹.

Le nombre estimé d'anciens esclaves brésiliens et africains qui quittèrent Bahia pour s'installer dans le Golfe du Bénin varie de 3 000 et 8 000 personnes²⁹². Arrivés dans le Golfe du Bénin, ils s'installèrent notamment sur la côte dans les villes côtières de l'actuelle République du Bénin, dont Anécho (actuel Petit Popo), Agoué, Grand Popo, Ouidah, Cotonou et Porto Novo ainsi que dans les villes de Badagry et Lagos dans l'actuel Nigéria. Même si la plupart était originaire de différentes régions situées à l'intérieur du royaume du Dahomey, ils préférèrent se maintenir éloignés de l'endroit où ils avaient été capturés, car la traite clandestine des esclaves était toujours en cours et ils craignaient d'être capturés de nouveau.

²⁹¹ Verger, *Flux et Reflux [...]*, p. 613-614.

²⁹² Voir Guran, *Agudás : Os « Brasileiros » do Benim*, p. 69 ; Pierre Verger (*Flux et Reflux [...]*, p. 633) a estimé le nombre de « retournés » à 3 000 personnes ; Jerry Michael Turner (« Les Brésiliens [...] », p. 85) l'a estimé à 4 000 personnes, tandis que Manuela Carneiro da Cunha (« Introdução » dans Marianno Carneiro da Cunha, *Da Senzala ao Sobrado*, São Paulo, Nobel, Edusp, 1985, p. 17) propose un chiffre situé entre 7 000 et 8 000 personnes.

Le retour fut vécu par plusieurs comme une seconde déportation. Le Brésil était devenu leur terre d'adoption et, même s'ils maintenaient leur religion et beaucoup d'éléments de leur culture d'origine, c'était en terre brésilienne qu'ils avaient très souvent fondé une famille, appris une autre langue et acquis un nouveau métier. De retour dans le Golfe du Bénin, ces anciens esclaves firent face à une nouvelle réalité. Comme l'observe João José Reis, très peu d'entre eux ont été en mesure de rencontrer des membres de leur famille ou des personnes de leur entourage. Ceux qui avaient été capturés par les guerriers des royaumes voisins ou encore vendus par les membres de leur famille ou de leur communauté craignaient de devenir prisonniers à nouveau ou de subir des représailles. Après tellement d'années passées au Brésil, leurs mœurs, leur manière de parler et de s'habiller ne ressemblaient plus à celle des autochtones. L'Afrique de leur retour était très éloignée de l'Afrique imaginée de leur enfance et de leurs ancêtres²⁹³.

3.3 La communauté aguda du Bénin

À la suite de la révolte des Malês, les esclaves africains affranchis de Bahia qui ont migré vers le Golfe du Bénin ont rejoint les marchands d'esclaves portugais et brésiliens déjà établis sur la côte, donnant origine à la « communauté aguda ». Ainsi, les Aguda sont les descendants d'esclaves afro-brésiliens « retournés » en Afrique et les descendants d'anciens marchands brésiliens et portugais, investis dans la traite, qui se sont installés dans le Golfe du Bénin depuis le XVIII^e siècle. Parmi les Aguda, on retrouve aussi les « assimilés », les descendants des esclaves qui travaillaient pour les marchands et pour les esclaves « retournés ». Ces individus portent les noms de famille portugais de leurs anciens maîtres tout en partageant les mœurs et les coutumes « brésiennes »²⁹⁴.

L'étymologie du mot « aguda » est obscure. Il a désigné d'abord les Portugais, puis son usage a été étendu aux Brésiliens vivant sur la côte. Il est fort probable qu'il s'agisse d'une évolution du mot portugais « ajuda », qui en langue fon devint « adjuda » et qui, repris en nagô-yorouba, est devenu « aguda ». Le terme « Aguda » était également synonyme de

²⁹³ Voir Guran, *Agudás : Os « Brasileiros » do Benim*, p. 73.

²⁹⁴ Voir Guran, *Agudás : Os « Brasileiros » do Benim*, p. 88.

« Brésilien » et de « catholique », même si parmi les Aguda nous trouvons des musulmans et des pratiquants des cultes dits « traditionnels », c'est-à-dire le vodun, le culte des orishas, etc.²⁹⁵.

Les esclaves « retournés » qui s'installèrent à Ouidah ont reçu le support du marchand d'esclaves brésilien Francisco Félix de Souza (1754-1849). À Ouidah, il aida les esclaves « retournés » à s'établir dans le quartier Brésil qu'il avait fondé lorsque le roi Ghézo l'avait nommé intermédiaire commercial auprès des Européens.

Comme nous avons vu dans les pages précédentes, ces esclaves « retournés » avaient des langues maternelles distinctes, pratiquaient différentes religions et étaient originaires de diverses régions du Golfe du Bénin. Malgré ces distinctions, ils avaient un passé commun où l'esclavage et les expériences vécues au Brésil étaient fondamentaux, comme l'observe Gilberto Freyre :

Ces Africains et descendants d'Africains, ayant séjourné au Brésil, principalement à Bahia, retournèrent en Afrique porteurs de coutumes, d'habitudes, de modes de vie, qu'ils avaient acquis en terre étrangère, auxquels ils s'étaient attachés pour toujours. Ils retournèrent en Afrique « brésilianisés », « bahianisés », « portugalisés » dans leurs diverses habitudes, goûts, coutumes et même jusque dans leurs vices²⁹⁶.

Plusieurs traits distinguaient les esclaves « retournés » des autochtones : ils avaient été baptisés, ils portaient des noms portugais (Silva, Reis, Assunção, Almeida, Santos, Cruz, Paraíso, Oliveira, Souza et plusieurs autres), ils s'habillaient selon les codes européens :

Ils sont différents des autres, ils s'habillent comme des blancs, ils mangent avec des ustensiles et ils se considèrent des catholiques, pour la plupart, ou musulmans. Maçons, charpentiers, tailleurs, marchands dans le sens

²⁹⁵ Voir Braga, « Notas sobre o "Quartier Brésil" no Daomé », p. 56 et Guran, *Agudás : Os « Brasileiros » do Benim*, p. 15 et Cunha, *Negros, estrangeiros [...]*, p. 189.

²⁹⁶ Gilberto Freyre, *Problemas Brasileiros de Antropologia*, Rio de Janeiro, 1959; cité par Pierre Verger, *Formation d'une société brésilienne au Golfe du Bénin au XIX^e siècle*, Dakar, Centre des Hautes Études Afro-ibéro-américaines de l'Université de Dakar, 1969, p.2

capitaliste du terme, parmi d'autres métiers, en plus d'être fréquemment alphabétisés, ils se considèrent du côté du progrès et de la modernité et en face d'une société qu'ils percevaient comme étant avant tout primitive et sauvage [...]. Dans leur ensemble les anciens esclaves — qu'ils soient d'origine yorouba, fon, mina et autres — avaient comme seule chose en commun le fait d'avoir été esclaves au Brésil, de parler portugais, d'avoir des « manières de blanc » et de s'autoproclamer catholiques. Ils vont ainsi s'identifier aux Blancs, établir des alliances avec eux et seront considérés comme des Brésiliens²⁹⁷.

Ils apportèrent dans la région une cuisine particulière dont font partie la *feijoada* (un plat semblable au cassoulet, à la base de haricots noirs avec différentes parties du porc), le *cozido* (un met avec de la viande et des légumes cuits, très proche du pot-au-feu) et l'*acará* (un beignet, dont la pâte est préparée avec des haricots blancs, qui ressemble beaucoup à l'*acarajé* bahianais). Si le pain était déjà introduit par les Européens, ce furent les Aguda qui ont popularisé sa consommation²⁹⁸. À la différence de la population locale, les esclaves « retournés » faisaient usage d'ustensiles.

Les Aguda ont amené avec eux les fêtes et confréries catholiques, dont celles du Nosso Senhor du Bomfim, très populaires à Bahia. Ces confrérie avaient contribué à l'affranchissement de nombreux esclaves. Pendant la fête du Nosso Senhor du Bonfim, qui a lieu au mois de janvier, les Aguda reproduisent en sol africain la *Burrinha* ou *Bourryan*, une mascarade apparentée au *bumba-meu-boi*, très populaire dans le Nordeste brésilien, mettant en scène les bœufs *Iôio* et *Iáia* et d'autres personnages, dont *Mami Wata*²⁹⁹. Aujourd'hui, c'est en préparant des mets bahianais, en chantant des chansons dans un

²⁹⁷ Traduction personnelle de : « Eles são diferentes dos outros, vestem-se como os brancos, comem com talheres e se dizem católicos, na maioria, ou muçulmanos. Pedreiros, marceneiros, carpinteiros, alfaiates, comerciantes no sentido capitalista do termo, entre outras profissões, além de serem muito frequentemente alfabetizados, eles se consideram do lado do progresso e da modernidade diante de uma sociedade que eles percebiam antes de tudo como primitiva e selvagem [...] No seu conjunto, os antigos escravos – sejam de origem iorubá, fon, mina ou outras – só tinham em comum entre si o fato de terem sido escravos no Brasil, de falarem português, de terem « maneiras de branco » e de se dizerem católicos. É então com os brancos, no caso dos brasileiros há muito estabelecidos na Costa, que eles vão se identificar e estabelecer alianças. E como « brasileiros » serão considerados. » Guran, *Agudás : Os « Brasileiros » do Benim*, p. 8-9.

²⁹⁸ Sylvain Anignikin, Coffi Belarmin Codo et Léopold Dossou, « Le Dahomey (Bénin) » dans Coquery-Vidrovitch, dir., *L'Afrique occidentale au temps des Français*, p. 392.

²⁹⁹ Guran, *Agudás : os « Brasileiros » do Benim*, p. 8.

portugais approximatif³⁰⁰ et en dansant la « samba » que les Aguda reconstruisent le passé « brésilien » et maintiennent vivante une mémoire de l'outre-Atlantique.

Dans l'espace public, la présence de la communauté se faisait sentir par le développement d'une architecture domestique inspirée des maisons luso-brésiliennes. Au Bénin, la construction des bâtiments dits « afro-brésiliens »³⁰¹, ayant généralement deux étages et une véranda, a exercé une influence sur la communauté locale qui en a adopté certains éléments : « Petit à petit, la tendance fut d'avoir un logis de forme rectangulaire, construit en banco ou en ciment et peint à la chaux. Plus spacieuses, ces habitations comportent plusieurs pièces dont un séjour servant de salle à manger, une cuisine indépendante »³⁰². Cependant, très souvent, les éléments « afro-brésiliens » sont surtout décoratifs³⁰³.

Ces divers traits qui distinguaient les esclaves « retournés » de la population qui était restée sur place suscitèrent une double réaction. À cause de leurs mœurs, les nouveaux arrivants furent perçus comme un groupe plus éduqué et « civilisé », mais en même temps leur occidentalisation était aussi ressentie comme une assimilation et un refus de reconnaître leurs origines. Avec le temps, cette « supériorité » a suscité chez la population locale une certaine convoitise. Être Aguda était synonyme d'appartenance à une bourgeoisie moderne. Certaines familles autochtones ont voulu alors suivre, voire imiter, la façon de vivre des Aguda, parfois en cherchant même à adopter des noms portugais.

De retour dans le Golfe du Bénin, les esclaves affranchis ont tenté de reproduire le modèle de la société esclavagiste brésilienne. Cependant, l'adhésion à ce modèle ne fut pas seulement une question de mœurs et de coutumes. Plusieurs esclaves « retournés » devinrent des commerçants d'esclaves. Même sans avoir amassé de grandes fortunes, comme celles des autres négriers, certains connurent un franc succès dans cette activité. En 1850, comme l'observe Manuela Carneiro da Cunha, on retrouve à Ouidah plusieurs

³⁰⁰ Il va sans dire que même si aujourd'hui parmi les Aguda ne parlent plus la langue portugaise, certains mots et expressions furent préservés, dont : a cama (le lit), chavi (chave, : « clé »), camisa (robe ou chemise longue), gafu (garfo : « fourchette »), Bondyé Senhor (Bom dia Senhor : « bonjour monsieur »), etc. Voir Dohou Codjo Denis, « Influences brésiliennes à Ouidah », *Afro-Ásia*, p. 198-199.

³⁰¹ Sur l'architecture « brésilienne » au Nigeria voir Cunha, *Da Senzala ao Sobrado*, 1985.

³⁰² Anignikin, Codo et Dossou, « Le Dahomey (Bénin) », p. 391.

³⁰³ Alain Sinou, « La valorisation du patrimoine architectural et urbain : l'exemple de la ville de Ouidah au Bénin », *Cahiers des Sciences Humaines*, 1993, 29, 1, p. 36.

esclaves « retournés » actifs dans le commerce des esclaves. Mentionnons l'exemple de Gbego Sokpa (?-1857), d'origine mahi, qui fut capturé et envoyé comme esclave à Bahia où il a reçu de son maître Manuel Joaquim de Almeida le nom chrétien de Joaquim de Almeida. Selon la tradition familiale et d'après l'inscription trouvée dans le mémorial de Zoki Azata (Agoué), de Almeida aurait quitté Bahia en 1835³⁰⁴ et se serait alors installé à Agoué :

In-Memoriam
Joaquim d'Almeida
Dit Joqui
Fondateur de la famille
Arrivé du Brésil en 1835
Décédé à Agoué en 1857
Regrets Éternels³⁰⁵

À Bahia, il avait épousé une des femmes³⁰⁶ – ou une descendante³⁰⁷ – du roi Adandozan. Celle-ci aurait été vendue comme esclave par le roi Ghézo, lorsqu'il monta sur le trône, pour venger sa propre mère, Na Agontimé, vendue et envoyée au Brésil par son prédécesseur³⁰⁸. De Almeida devint l'un des plus importants négriers du Golfe du Bénin et contribua à briser au port de Ouidah le monopole du marchand d'esclaves brésilien Francisco Félix de Souza³⁰⁹.

Vers le milieu du XIX^e siècle, le commerce des esclaves a connu des hauts et des bas à Ouidah. Dans des villes comme Lagos, ce furent les esclaves « retournés » qui ont monopolisé le commerce avec la région de Bahia. En 1852, deux ans après l'abolition du commerce brésilien des esclaves eut lieu la signature d'un traité entre la Grande-Bretagne et le royaume du Dahomey qui mettait fin à la traite atlantique des esclaves. Depuis les

³⁰⁴ Robin Law (« A comunidade brasileira de Uidá e os últimos anos do tráfico atlântico de escravos, 1850-1866 », *Afro-Ásia*, 27, 2002, p. 46) suggère que cette hypothèse est peu probable. Joaquim de Almeida se serait fixé définitivement en Afrique après être revenu du Brésil en 1845, en restant d'abord à Ouidah. Son testament, fait à Bahia en 1844, fut publié par Pierre Verger, *Os Libertos [...]*, p. 117-121.

³⁰⁵ D'après la photographie publiée par Pierre Verger, *Flux et Reflux*, s.p. ainsi que celle publiée par Milton Guran dans *Agudás : Os « Brasileiros » do Benim*, p. 87.

³⁰⁶ Selon Fio Agbanon II, *Histoire de Petit-Popo et du Royaume Guin*, Paris, Lomé, Darthala, Haho, 1991 (1934), p. 84 cité par Guran, *Agudás : Os « Brasileiros » do Benim*, p. 85-86.

³⁰⁷ Selon Verger, *Os Libertos [...]*, p. 46.

³⁰⁸ Voir chapitre VI.

³⁰⁹ Law, « A comunidade brasileira de Uidá e os últimos anos do tráfico atlântico de escravos [...] », p. 46.

années 1830, plusieurs anciens négriers se consacraient au commerce de l'huile de palme³¹⁰, même si au départ ce commerce demeurerait en quelque sorte complémentaire au commerce des esclaves³¹¹. L'huile de palme était destinée aux marchés européens et américains et était utilisée à l'époque dans la fabrication de lubrifiants, de combustibles industriels, de chandelles et de savon, tandis que l'huile de noix de palme servait à la production de la margarine³¹². En 1865, à la fin de la traite atlantique dans le port de Ouidah, des dix-huit négriers en activité, dix étaient des Brésiliens³¹³.

Dans la seconde moitié du XIX^e siècle, la conquête française des royaumes du Dahomey et de Porto Novo était en marche. En 1851, la France signa avec le roi de Porto Novo un traité d'amitié et, en 1863, Cotonou devint un protectorat français, statut confirmé en 1879³¹⁴. En 1882, le roi Toffa de Porto Novo et la France réaffirmèrent le protectorat sur Porto Novo. Après deux campagnes, en 1890 et en 1892, le roi Béhanzin fut forcé à abdiquer et fut envoyé en exil en Martinique. La région comprenant les anciens royaumes du Dahomey et de Porto Novo devient alors colonie française.

Les Aguda jouèrent un rôle fondamental sous l'administration française. Attachés à une culture « brésilienne », ils percevaient la présence européenne comme un atout³¹⁵ :

[...] aristocratie complexe, faite à la fois de dignitaires locaux et de marchands afro-brésiliens, c'est-à-dire de ces anciens esclaves africains revenus du Brésil, médiateurs culturels remarquablement au fait de deux cultures, occidentale et africaine, habitués à l'opulence héritée des planteurs, chrétiens mais polygames, hommes d'affaires et politiques qui jouèrent un rôle important par leurs richesses et leur savoir³¹⁶.

Les Aguda furent en mesure de se forger une place distincte dans la société coloniale. Même si, avec la fin du commerce des esclaves, leur fortune et leur pouvoir diminuèrent de

³¹⁰ Law, « A comunidade brasileira de Uidá e os últimos anos do tráfico atlântico de escravos [...] », p. 52.

³¹¹ Law, « A comunidade brasileira de Uidá e os últimos anos do tráfico atlântico de escravos [...] », p. 66.

³¹² Cunha, *Negros, estrangeiros* [...], p. 109.

³¹³ Cunha, *Negros, estrangeiros* [...], p. 109.

³¹⁴ Coquery-Vidrovitch, *L'Afrique et les Africains au XIX^e siècle* [...], p. 166.

³¹⁵ Catherine Coquery-Vidrovitch, dir. et Odile Georg, col., *L'Afrique occidentale au temps des Français : colonisateurs et colonisés, c. 1860-1960*, Paris, La Découverte, 1992. p. 373.

³¹⁶ Coquery-Vidrovitch, *L'Afrique et les Africains au XIX^e siècle* [...], p. 119.

façon considérable, avec la nouvelle configuration coloniale, ils furent en mesure de travailler dans différentes fonctions administratives et de continuer à développer les métiers qu'ils avaient exercés au Brésil. C'est ainsi que, pendant la période coloniale, ils ont été des interprètes, des commis administratifs, des négociants ou encore ont exercé des métiers artisanaux de type occidental : charpentiers, maçons, couturiers³¹⁷. Adaptés au contact avec les Européens, leur position pendant le régime français fut celle de collaborateurs et, en échange de leurs services, ils furent très souvent favorisés, consolidant ainsi leur position d'élite au Dahomey. À la lecture du *Journal Officiel de la colonie du Dahomey* des premières années suivant le début de la colonisation française, on peut identifier non seulement les noms des familles aguda, qui occupent désormais différents postes administratifs, mais aussi constater combien les Aguda supportèrent le nouveau régime. Ignacio Paraíso (1852-1939), par exemple, qui était le fils d'un esclave « retourné », José Abubakar Paraíso³¹⁸, établi à Porto Novo, occupa un poste de conseiller et fit partie du Conseil d'administration de la colonie. En 1895, Ignacio faisait partie de la commission en charge de l'organisation de la Fête nationale de la France (14 juillet) à Porto Novo³¹⁹. Lors de l'inauguration du marché de Ouidah en 1896, João de Medeiros³²⁰, un autre Aguda descendant d'un marchand d'esclaves portugais, fit un discours enflammé en hommage à l'administration coloniale, comme en témoigne le *Journal officiel de la colonie du Dahomey et dépendances* :

M. Médeiros prit à son tour la parole et exprima dans les termes les plus chaleureux la profonde gratitude et l'inaltérable loyalisme dont les habitants de Ouidah sont animés envers la France, leur bienfaitrice et leur libératrice. Ce discours fut salué par les acclamations enthousiastes de la foule³²¹.

Quelques mois plus tard, lors de l'inauguration de la route de la plage à Ouidah, João de Medeiros confirma à nouveau sa loyauté et son dévouement à la France :

³¹⁷ Voir Bako- Arifari, Nassirou. « La Mémoire de la traite négrière dans le débat politique au Bénin dans les années 1990 », *Journal des Africanistes*, 70 (1-2) 2000. p. 222.

³¹⁸ Sur les discussions autour de la biographie de José Abubakar Paraíso, voir le chapitre VII.

³¹⁹ *Journal officiel de la colonie du Dahomey et dépendances*, vendredi, le 15 novembre, 1895, p. 2.

³²⁰ Parmi les descendants de la famille Medeiros, on trouve Francisca Patterson (née de Medeiros), interviewée le 22 juin, le 29 juillet et le 2 août 2005 et son fils Achilles Patterson, interviewé le 17 juin 2005 à Porto Novo.

³²¹ *Journal officiel de la colonie du Dahomey et dépendances*, samedi, 15 février, 1896, p. 2.

M. João de Medeiros exprime dans une chaleureuse allocution le loyalisme des habitants de Ouidah : « Je suis heureux, dit-il, Monsieur le gouverneur de vous assurer en présence de toute la population qu'elle est dévouée à la France et qu'elle est prête à lui offrir ses bras, son intelligence et son énergie³²² ».

C'est seulement après 1946, avec la mise en place d'un nouveau système de représentation politique à l'Assemblée territoriale et à l'Assemblée nationale française, que l'influence politique des Aguda commença à décliner³²³. Après la proclamation de l'indépendance du Dahomey au mois d'août 1960, les Aguda perdirent définitivement leur position privilégiée. À une époque où le sentiment national émergeait, ils furent perçus comme les anciens collaborateurs du régime français. Lorsque le général Mathieu Kérékou devint le président du pays et installa dans le pays un régime « marxiste-léniniste », les Aguda, qui faisaient partie de la bourgeoisie, subirent les effets des changements économiques et sociaux. Ceux qui s'opposèrent au nouveau régime, comme Francisca Patterson (née Medeiros) furent envoyés en prison³²⁴, tandis que d'autres comme Urbain-Karim-Elisio da Silva ont presque été obligés de quitter le pays :

Il y a eu la révolution en 1972. Cette révolution-là m'a causé pas mal de dégâts. Tout d'abord...imprimeur, mes affaires marchaient très très bien. J'étais ...un contre-révolutionnaire, il y avait une expression. La révolution était dirigée contre des gens comme moi. [...] Je me suis dégagé, je ne voulais pas me retirer sur Lagos. [...] Je ne pouvais pas amener toutes mes archives³²⁵.

En 1990, plusieurs notables de la communauté aguda, dont Monseigneur Isidore de Souza (1934-1999), archevêque de Cotonou, participèrent activement à l'organisation de la Conférence nationale des forces vives de la nation, qui a établi la transition démocratique et a préparé la tenue d'élections démocratiques. Avec la fin de la période dictatoriale et

³²² *Journal officiel de la colonie du Dahomey et dépendances*, 1^{er} octobre 1896, p. 3.

³²³ Guran, *Agudás : Os « Brasileiros » do Benim*, p. 274.

³²⁴ Cela fut le cas de Francisca Patterson (née Medeiros), d'après l'interview accordée à Porto Novo le 2 août 2005.

³²⁵ Interview avec Urbain-Karim Elisio da Silva, Porto Novo, 22 juillet 2005.

l'organisation de différents projets pour mettre en valeur les cultures et les religions de la République du Bénin ainsi que la mise en valeur de la mémoire de l'esclavage, certains membres de la communauté aguda récupérèrent du prestige et de la visibilité sur le plan politique. Cela fut le cas de la famille Vieyra, dont l'ancêtre était Sabino Vieyra, ancien esclave « retourné » de Rio de Janeiro. Rosine Vieyra Soglo, épouse du président Nicéphore Soglo, élue députée dans les années 1990, a participé activement à son gouvernement. Son frère, Désiré Vieyra, y fut ministre de la Culture.

Les questions entourant la construction de l'identité de la communauté font toujours l'objet de débat parmi les chercheurs qui étudient la question. Comme nous l'avons vu, le groupe que l'on appelle les « Aguda » ou encore les « Brésiliens » ou « Afro-Brésiliens » se constitua au cours d'une longue période. Il inclut des Portugais, des Brésiliens, des esclaves africains revenus dans le Golfe du Bénin et les autochtones qui ont adhéré à leur mode de vie parce qu'ils étaient des esclaves de ces familles. Bien que, au départ, ce fut bien l'avènement de l'esclavage et de la traite atlantique qui fut à l'origine de la formation de cette communauté, qui se voulait distincte au sein de la société dahoméenne et puis béninoise, les Aguda s'efforcent plutôt aujourd'hui à mettre en valeur leur identité « brésilienne ».

Pour Milton Guran³²⁶, être un Aguda signifie partager une mémoire commune de ce que c'est que d'être Brésilien. Selon lui, l'identité aguda se développe pendant trois périodes distinctes. La première période correspond au début du XIX^e siècle, lorsque la présence des marchands d'esclaves sur la côte ouest de l'Afrique devint de plus en plus importante. La deuxième période commence en 1835, quand environ sept ou huit mille ex-esclaves de Bahia retournent dans la région du Golfe du Bénin, la majorité du groupe étant des esclaves musulmans qui ont participé à la rébellion des *Malês* ou encore des esclaves affranchis. La troisième période correspond à l'époque actuelle où la mémoire du Brésil cède de plus en plus le pas à la mémoire des réalisations de la communauté aguda en République du Bénin³²⁷.

³²⁶ Guran, *Agudás : Os « Brasileiros » do Benim*, p. 8.

³²⁷ Guran, *Agudás : Os « Brasileiros » do Benim*, p. 269-273.

Manuela Carneiro da Cunha, dans de son étude sur la constitution de la communauté des esclaves « retournés », à Lagos au Nigeria, fait référence à une « identité ethnique des Brésiliens »³²⁸. Il insiste sur le fait que l'ethnicité se construit essentiellement sur plan idéologique et que, dans cette perspective, le catholicisme était un élément fondamental. Dans la mémoire collective des Aguda du Nigeria, le Brésil était une « terre paradisiaque où tous étaient joyeux, les maîtres bienveillants et l'opulence grande »³²⁹. Selon l'auteure, le Brésil constituait le lien entre les membres de la communauté, qui se « considéraient comme une ethnie du même type que les ethnies de la région. Ethnie avec une origine spécifique, la brésilienne, une langue propre, le portugais, un habillement occidental, une cuisine, des fêtes et cultes religieux particuliers³³⁰ ». Cependant, cette identification avec le Brésil n'a pas toujours existé. Robin Law rappelle que, jadis, c'était la langue et la religion qui jouaient un rôle majeur pour la cohésion des Aguda : « La communauté "brésilienne" se définissait, clairement, moins par l'identification avec le Brésil que par l'usage de la langue portugaise, et aussi par sa fidélité à l'Église catholique romane »³³¹.

Milton Guran reprend la notion de « groupe ethnique », en affirmant que « l'identité ethnique » de la communauté aguda se construit de nos jours essentiellement sur base d'une mémoire commune du Brésil. Or, si dans le passé les Aguda pouvaient se considérer comme une « ethnie » constituée autour d'un certain nombre de coutumes et de l'usage de la langue portugaise - même si pour la plupart le portugais n'était pas la langue maternelle - le portugais n'est plus parlé de nos jours par les Aguda. Les Aguda représentent aujourd'hui entre 5% et 10% de la population de la République du Bénin³³². S'ils portent toujours des noms de famille portugais et que plusieurs demeurent attachés à la religion catholique, ils ont désormais le français comme langue d'usage, tout en continuant à pratiquer les langues locales comme le yorouba, le mina, le fon et le gun. Pour cette raison,

³²⁸ Cunha, *Negros, estrangeiros* [...], p. 9.

³²⁹ Traduction personnelle de « [...] era uma terra paradisíaca, onde todos eram alegres, os senhores eram benevolentes, a fartura grande ». Cunha, *Negros, estrangeiros* [...], p. 145.

³³⁰ Traduction personnelle de « [...] se consideravam como uma etnia do mesmo tipo que as etnias da região. Etnia com uma origem específica, a brasileira, uma língua própria, o português, roupa ocidental, cozinha, festas e cultos religiosos singulares ». Cunha, *Negros, estrangeiros* [...], p. 145.

³³¹ « A comunidade "brasileira" definia-se, claramente, menos pela identificação com o Brasil do que pelo uso da língua portuguesa, e também por sua fidelidade à Igreja Católica Romana ». Voir Robin Law, « A comunidade brasileira de Uidá e os últimos anos do tráfico atlântico de escravos, 1850-66 », *Afro-Ásia*, 27, 2002, p. 43.

³³² La République du Bénin compte aujourd'hui approximativement 6 millions d'habitants.

soutient Elisée Soummoni, on peut difficilement affirmer que la communauté aguda forme de nos jours un groupe ethnique, car ses membres font aussi partie d'autres groupes « ethniques » dans lesquels ils s'intègrent³³³. Soummoni n'est pas donc d'accord avec Guran et considère que la communauté aguda n'est pas engagée dans un processus de reconstruction, car elle n'est pas en crise³³⁴. Il faut cependant tenir compte du moment particulier pendant lequel Guran a réalisé son étude. La période qui suit la Conférence nationale fut pour certains Aguda un temps pour récupérer le prestige politique perdu. La visibilité internationale dont a profité le pays au cours de la mise en œuvre des projets officiels de valorisation du vodun, des cultures « africaines » et de la mémoire de l'esclavage et de la traite atlantique des esclaves en a offert l'occasion. Tout en affichant une identité « brésilienne », les Aguda sont désormais encouragés à parler publiquement de l'esclavage, sujet tabou jadis, lequel met en valeur leurs différences plutôt que les éléments qu'ils ont en commun. Nonobstant le rôle joué par les Aguda dans le passé, nous ne pouvons donc pas ignorer les processus de reconstruction des mémoires et de la patrimonialisation de la traite des esclaves et de l'esclavage qui se produisent aujourd'hui en République du Bénin. Dans cette perspective, penser une mémoire commune brésilienne devient de plus en plus difficile, car cela risque de gommer la pluralité des mémoires de l'esclavage, comme l'avait rappelé Bako-Arifari :

Ces différents sous-groupes identitaires, appartenant au groupe dit des Agouda (Monteiro Ribeiro 1996, Sanvi 1997), terme générique par lequel les Béninois du Sud désignent ce complexe socio-identitaire d'origines hétéroclites, ont des rapports différents à la mémoire de l'esclavage. Mais ces rapports sont modulés en fonction des circonstances. Ils peuvent selon le cas se considérer globalement tous comme des victimes de la traite négrière vis-à-vis des auteurs présumés de ce trafic ou bien évoquer les différenciations internes à leur groupe pour montrer qu'ils ne partagent pas tous le stigmate de l'esclavage sous le prisme duquel le commun des Béninois les observe³³⁵.

³³³ Elisée Soummoni, « Some Reflections on the Brazilian Legacy in Dahomey », *Slavery & Abolition*, 22, 1, p. 70.

³³⁴ Cela n'est pas l'avis de Olabiyi Yai qui considère que « les Aguda aujourd'hui perdent de plus en plus leur cohésion d'antan », voir Olabiyi Babalola Yai, « Les "Aguda" (Afro-Brésiliens) du Golfe du Bénin », *Lusotopie*, 1997, p. 283.

³³⁵ Nassirou Bako-Arifari, « La Mémoire de la traite négrière dans le débat politique au Bénin dans les années 1990 », *Journal des Africanistes*, 70, 1-2, 2000, p. 223.

La vague mémorielle et patrimoniale mondiale a trouvé un terrain fertile en République du Bénin et le phénomène de patrimonialisation a atteint la communauté aguda. Aujourd'hui, si les mascarades comme la *Bouryan* ou *Burrinha* ou la fête du Noso Senhor du Bonfim continuent d'être vivantes, les Aguda eux-mêmes sont par contre patrimonialisés. Les touristes américains ou les notables brésiliens, en déplacement à Porto Novo ou à Ouidah, se font un devoir d'arrêter chez quelques familles aguda, des da Silva et des de Souza, afin d'y retrouver un *pouquinho* du Brésil.

Le Brésil est encore l'élément que les Aguda mettent de l'avant, mais cela ne se produit plus de manière innocente. De nos jours, plusieurs Aguda savent que les conditions de vie et la position sociale des Afro-descendants dans la société brésilienne sont incomparablement inférieures aux leurs dans la société béninoise³³⁶. Néanmoins, le Brésil émerge en tant que nouvelle puissance mondiale et devient un modèle différent de celui de l'ancien colonisateur français. Ce Brésil représente moins le lien avec le passé que la promesse d'un avenir moderne³³⁷. Alors que le champ d'expérience n'est plus que patrimoine offert au regard des autres, les Aguda revendique leur appartenance au Brésil comme un horizon d'attente.

Dans un monde médiatisé et globalisé, l'identité des Aguda se construit et se renouvelle aussi avec l'aide des journalistes, des personnalités artistiques et politiques, des anthropologues et des historiens, comme Pierre Verger, Gilberto Gil et Milton Guran. Les liens de la communauté aguda avec le Brésil se transforment à travers leurs regards photographique et filmique, diffusés dans des expositions, des documentaires radiophoniques et des projets sur Internet³³⁸. Les initiatives concrètes de rapprochement avec le Brésil demeurent cependant isolées. En effet, les institutions brésiliennes n'ont pas

³³⁶ Cette déception par rapport à la situation des Afro-Brésiliens est ressortie dans mes entretiens de juin et de juillet 2005 avec Francisca Patterson (née Medeiros) et Urbain-Karim-Elisio da Silva.

³³⁷ Nous remercions Mamadou Diouf (Columbia University) pour les commentaires qu'il a formulés lors de notre présentation « Esclavage, candomblé et métissage : la mise en scène du Brésil dans les musées des familles aguda du Bénin », au colloque *Supports et Circulations des arts, des représentations et des savoirs en Afrique*, École des Hautes Études en Sciences Sociales, Paris, France, le 31 mai 2007, organisé par Jean-Paul Colleyn et Bogumil Jewsiewicki.

³³⁸ Voir le projet *Cartas da África* : <http://www.cartasdafrica.com> et « Agudás : o Brasil no Benim », *BBC Brasil* : http://www.bbc.co.uk/portuguese/pulltogether/s_agudas.shtml, site Internet consulté le 7 juin 2007.

voulu mettre en évidence cet héritage commun, car cela aurait risqué d'entraîner une plus grande visibilité du passé esclavagiste du pays.

3.4 Brésil-Bénin : mémoires croisées

Nous avons cherché à montrer combien le modèle esclavagiste adopté par les Portugais au Brésil portait en lui des éléments spécifiques comparativement au reste des Amériques. Au cours de l'évolution de la traite atlantique des esclaves, le Brésil a développé une position autonome vis-à-vis le Portugal et des relations particulières avec les royaumes situés dans la région du Golfe du Bénin, notamment avec celui du Dahomey. De nombreux esclaves et marchands d'esclaves ont joué un rôle qui a dépassé les zones circonscrites par les deux rives de l'océan Atlantique, et ont contribué à la construction de l'Atlantique Sud. C'est dans ce contexte que la rupture provoquée par la traite atlantique des esclaves a créé des corridors de continuité reliant les sociétés bahianaise et dahoméenne. Avec la fin de la traite brésilienne, en 1850, ces échanges ont cessé, mais plusieurs traits sociaux et culturels ont survécu et ont contribué alors au maintien d'une mémoire commune, même si ses manifestations diffèrent de part et d'autre de l'Atlantique. En se manifestant dans la religion, les mœurs, les coutumes et le patrimoine matériel, elle continue d'être renouvelée par l'action des acteurs sociaux. Aujourd'hui, ce sont les images, les films et les discours véhiculés par les médias qui permettent aux mémoires du Dahomey et du Brésil de rester vivantes, puisque partagées, alors que la mémoire de l'esclavage refait surface à l'échelle mondiale.

CHAPITRE 4

LES POLITIQUES DE LA MÉMOIRE DE L'ESCLAVAGE EN RÉPUBLIQUE DU BÉNIN

Ce chapitre a pour objectif de comprendre comment la mémoire de l'esclavage s'est reconstruite au Bénin dans les quinze dernières années et les enjeux politiques qui ont entouré et qui entourent toujours cette reconstruction. Si, d'une part, l'émergence du débat autour du passé esclavagiste du Dahomey fait partie d'un contexte plus large, où les demandes de réparations des torts causés par la traite négrière sont à l'ordre du jour, d'autre part, ce débat s'accompagne d'un phénomène de mise en valeur du patrimoine matériel et immatériel de l'esclavage et de la traite, processus que nous essaierons d'analyser en détail.

Dans la première partie du chapitre, nous examinons l'émergence de la vague patrimoniale qui se manifeste au Bénin par la mise en place de projets officiels menés par l'UNESCO, par une ONG, par l'Église catholique et par certains individus. À partir de l'examen de l'ensemble des monuments érigés dans l'espace public de la ville de Ouidah, au cours des dix dernières années, dans le cadre de projets officiels comme *La Route de l'esclave* et *Ouidah 92*, dans la seconde partie du chapitre, nous chercherons à comprendre comment l'usage de certaines notions comme celles de mémoire, de patrimoine et de patrimonialisation se matérialisent dans ce contexte précis. La mise en relation des différents monuments et les discours tenus par les acteurs locaux et les représentants des

organismes officiels nous aideront également à comprendre les mémoires plurielles et, très souvent, conflictuelles de l'esclavage et de la traite des esclaves dans la ville de Ouidah et leur rapport avec la mémoire de la diaspora africaine.

4.1 L'éveil de la mémoire dans les années quatre-ving-dix au Bénin

Comme nous avons vu dans le troisième chapitre, l'expansion territoriale du royaume du Dahomey se fit par le biais de campagnes militaires menées contre les royaumes voisins. Au cours de ces campagnes, une grande partie des prisonniers capturés étaient ensuite vendus et envoyés comme esclaves dans les Amériques. À la fin du XIX^e siècle, les guerres de colonisation se placèrent dans une perspective de continuité en relation avec la traite atlantique des esclaves. C'est dans cette perspective de continuité, d'ailleurs très présente dans les débats qui ont lieu présentement en France à propos de la loi de février de 2005, que Ajayi situe sa réflexion :

En dépit des récentes tentatives de réécriture de l'histoire du colonialisme en Afrique, personne ne peut nier que le colonialisme est né du mouvement abolitionniste, ni qu'il est très lié à la traite négrière. Le désir d'accaparer la main-d'œuvre et les terres africaines, force motrice du colonialisme, était une tentative visant à poursuivre l'exploitation de la main-d'œuvre africaine jusque-là fournie par la traite négrière, mais en transposant ce phénomène des Amériques vers l'Afrique même³³⁹.

Le Dahomey devint indépendant en 1960. Après cette date, quatre coups d'État y eurent lieu, dont celui commandé par le général Mathieu Kérékou en 1972. Cette période fut connue sous le nom de « Révolution ». À partir de novembre 1975, pendant la période de la Révolution, le président Mathieu Kérékou changea le nom du pays, qui devint alors la République populaire du Bénin :

³³⁹ Ajayi, J. F. A., « La politique de Réparation dans le contexte de la mondialisation », *Cahiers d'Études africaines*, XLIV (1-2), 173-174, 2004, p. 44.

En effet, la grandeur du royaume du Danxome n'a été due qu'au travail et à la bravoure des esclaves, des paysans pauvres, ceux-là qu'on appelle les Kannoumon et les Anato, intensément exploités par le système féodal. De même, dans le royaume du Borgou, la richesse et l'expansion de la féodalité bariba ne sont que le résultat de l'exploitation des paysans et des éleveurs, communément appelés Gando. [...] Aujourd'hui, à l'heure de la Révolution démocratique et populaire dans notre pays, c'est à ces paysans pauvres, c'est à ces anciens esclaves que la parole et le pouvoir révolutionnaire doivent forcément revenir³⁴⁰.

Ce changement d'appellation, comme le souligna Kérékou, visait à rompre non seulement avec le passé lié à la traite atlantique mais aussi avec l'esclavage en sol africain. En théorie, c'était en effaçant les traces de ce passé que l'on serait en mesure de construire un nouvel avenir où les anciens opprimés reprendraient la parole. Toutefois, en réalité, les choses se passèrent autrement. Pendant l'époque de la Révolution, un fort appareil répressif fut mis en place; non seulement la liberté d'expression fut supprimée mais aussi la liberté de culte. Si la majorité de la population, adepte du culte vodun, continua à le pratiquer, cela se faisait dans la sphère domestique et non plus dans l'espace public. Pendant cette période, on voit la construction de grands monuments et de grandes places, suivant la tradition soviétique, comme la Place de l'Étoile Rouge dans la ville de Cotonou. Cette situation politique, où la liberté d'expression n'existait pas, ne favorisa pas le débat autour de la mémoire de l'esclavage et moins encore la discussion sur le pardon, la réconciliation et les réparations. Ce ne fut qu'au début des années 1990 que la conjoncture devint favorable à l'émergence d'un tel débat.

En 1989, une vague de grèves paralysa le pays et les abus de la dictature « marxiste-léniniste » de Mathieu Kérékou furent dénoncés. Des bailleurs de fonds internationaux, comme la France, la République fédérale de l'Allemagne, la Banque mondiale et le Fonds monétaire international, donnèrent leur appui au mouvement pour la démocratie. À la fin de l'année 1989, le gouvernement fut alors obligé de faire d'importantes concessions au mouvement populaire, en s'engageant à abandonner le marxisme-léninisme, à séparer le

³⁴⁰ Mathieu Kerekou, « Dans la voie de l'édification du socialisme », *Recueil des discours de notre grand camarade de lutte le président Kerekou*, République Populaire du Bénin, Éditions Graphic Africa, 1979, p. 21.

Parti de la Révolution Populaire du Bénin de l'État, à mettre fin au Parti unique, à instaurer le multipartisme et à convoquer un forum national pour discuter la sortie de la crise³⁴¹.

En 1990, après plusieurs mois de manifestations populaires et de conflits, les pressions exercées par l'opposition aboutissent à la convocation d'une conférence nationale par le président Kérékou, dont l'objectif était de faire la transition vers la démocratie. Cela fut favorisé par la fin de l'Union Soviétique et la chute des régimes communistes des pays de l'Europe de l'Est. Nicéphore Soglo fut alors désigné Premier ministre par intérim et, en 1991, après une période d'ouverture politique, il fut élu président. Le nouveau chef d'État voulait doter l'Afrique d'un nouveau Plan Marshall :

Face à ces difficultés de plus en plus éprouvantes au niveau des ressources, la plupart des États se sont engagés dans des programmes d'ajustement structurel. Ces programmes ne bénéficiant pas encore des ressources nécessaires au développement de nos économies sinistrées, il nous plaît de réitérer ici notre appel à la communauté internationale sur la nécessité d'un « Plan Marshall » pour l'Afrique afin de redéfinir de façon plus explicite les conditions de financement des programmes d'ajustement structurel et de remboursement de la dette de nos États³⁴².

L'idée de la mise en place d'un plan Marshall avait pour objectif principal de renégocier ou même d'annuler la dette des pays africains. Vers la même époque, on voit émerger dans les pays africains des demandes de réparations pour les torts causés par les siècles de traite négrière et de colonisation. En 1992, l'Organisation de l'Unité Africaine organisa au Nigeria une réunion où le Groupe de personnalités éminentes a soutenu la cause des réparations et des restitutions³⁴³.

La discussion sur le pardon, la réconciliation et les réparations se fit dans un cadre d'ouverture politique et économique envers les puissances européennes et nord-

³⁴¹ Paulin Hountondji, « Conférences nationales en Afrique : sens et limites d'un modèle », *La Nation*, vendredi le 25 juin 1993.

³⁴² Nicéphore Soglo, « L'allocution du Président Soglo au 28^e Sommet de l'O.U.A. à Dakar », *La Nation*, Cotonou, 13 juillet 1992, p. 5.

³⁴³ Voir Rhoda E. Howard-Hassmann, « Reparations to Africa and the Group of Eminent Persons », *Cahiers d'études africaines*, XLIV (1-2), 173-174, 2004, p. 84 et J.-F. Ade Ajayi, « La politique de réparation dans le contexte de la mondialisation », p. 56.

américaines. Le Bénin commença à faire appel à l'aide de la Banque mondiale et aux prêts du Fonds monétaire international. Ce fut dans ce contexte que le tourisme culturel est devenu l'une des alternatives viables pour promouvoir le développement économique de la région.

4.2 Patrimoine et développement touristique

La valorisation et la conservation des sites liés à la traite des esclaves au Bénin remontent à la période postérieure à la Deuxième Guerre mondiale. Pierre Verger, avec l'aide de l'IRAD (Institut de recherches appliquées du Dahomey), de la France et de la République Fédérale d'Allemagne, contribua à la restauration de l'ancien fort de *São Batista da Ajuda* (fondé par les Portugais en 1721) à Ouidah. En 1967, l'ancien fort devint le Musée d'histoire de Ouidah. Le musée occupe un hectare et comprend une résidence des représentants officiels portugais, où se trouvent les collections, ainsi qu'une chapelle, une garnison et des casernes.

En 1943, l'Administration coloniale créa le Musée historique d'Abomey sur le site des anciens palais royaux d'Abomey, qui avaient survécu aux incendies de l'époque de l'occupation française. L'aire totale du site est de quarante-quatre hectares, mais le musée occupe environ deux hectares et se situe dans les édifices des palais des rois Ghézo et Glèlè. En 1985, suite à une tornade, les palais ont été endommagés et placés en même temps sur la liste du patrimoine mondial et sur la liste du patrimoine mondial en péril de l'UNESCO³⁴⁴. D'après les critères de sélection de l'UNESCO, les palais ont été inclus dans cette liste parce qu'ils correspondent à deux critères de sélection. D'une part, ils apportent « un témoignage unique ou du moins exceptionnel sur une tradition culturelle ou une civilisation vivante ou disparue » et, d'autre part, ils offrent « un exemple éminent d'un type

³⁴⁴ Selon Décision 29 COM 7A.13 de 1985. Le 25 juin 2007, le Comité du patrimoine mondial a retiré les Palais royaux d'Abomey de la liste du patrimoine mondial en péril : <http://whc.unesco.org/fr/list/323>

de construction ou d'ensemble architectural ou technologique ou de paysage illustrant une ou des périodes significative(s) de l'histoire humaine³⁴⁵ ».

Le projet de restauration et de conservation des palais royaux, qui faisait partie du programme du PREMA (Prévention dans les Musées de l'Afrique) et qui recevait l'appui du gouvernement béninois, a débuté en 1992. La première phase des travaux eut lieu la même année, grâce au financement de la Coopération allemande, du Getty Conservation Institute et de l'ACCT (Agence de coopération culturelle et technique), actuelle Organisation Internationale de la Francophonie). Au cours de cette étape, l'équipe récupéra et aménagea les collections dans une nouvelle réserve. Les seconde et troisième phases des travaux se sont déroulées entre 1995 et 1997. Elles ont été financées principalement par les fonds de la Coopération italienne déposés à l'UNESCO. Pendant cette campagne, on retrouva cinquante des cinquante-six bas-reliefs qui ornaient les murs de l'ancien palais de Glèlè. Les travaux consistèrent aussi à réunir la documentation sur l'architecture du site, à faire la formation du personnel, à publier des documents de référence et à organiser un colloque sur les palais. La Coopération italienne investit 450 000 dollars américains dans le projet et fut le principal donateur. D'autres partenaires dont l'ICCROM (International Centre for the Study of the Preservation and Restoration of Cultural Property) contribuèrent aussi au projet de restauration et conservation.

Les bas-reliefs colorés qui décorent les murs des palais forment un récit constitué par des images illustrant des événements qui ont marqué les différentes dynasties aboméennes. Les représentations des guerriers et des guerrières armés et des prisonniers décapités évoquent également les campagnes militaires menées par le royaume du Dahomey contre les royaumes voisins. Au départ, la restauration des bâtiments historiques s'inscrivait davantage dans une perspective de valorisation de la mémoire du royaume que dans une dynamique de récupération de la mémoire de l'esclavage³⁴⁶. Toutefois, étant donné qu'à la même époque d'autres projets liés à la mémoire de l'esclavage se développaient au Bénin,

³⁴⁵ « La liste : les critères de sélection », *Patrimoine mondial*, UNESCO : <http://whc.unesco.org/fr/criteres/>, Site Internet consulté le 21 septembre 2006.

³⁴⁶ Francesca Piqué et Leslie Rainer, *Wall Sculptures of Abomey*, London, The J. Paul Getty Trust, Thames and Hudson, 1999.

il allait de soi que la restauration et la mise en valeur des palais royaux allaient avoir pour effet de rappeler la mémoire de la traite des esclaves.

4.3 Les projets officiels

Au début des années 1990, la discussion sur la mémoire de l'esclavage au Bénin n'était plus un tabou et cette dernière alors devint l'objet des débats sur la scène publique. Bien que, en principe, la traite atlantique pourrait être vue comme un thème associant l'Afrique, l'Europe et les Amériques, les enjeux autour de la mémoire de l'esclavage sont bien plus complexes, car il faut tenir compte non seulement de la traite atlantique mais aussi de la traite interne et de la traite transsaharienne qui ont duré encore plus longtemps. Ainsi, à l'intérieur de la société béninoise, parmi les descendants d'esclaves, on retrouve les descendants des captifs envoyés dans les Amériques et revenus au Dahomey et aussi les descendants des esclaves restés sur place, qui étaient utilisés, entre autres, dans les services domestiques et dans l'agriculture. Chez les Aguda, les coutumes ramenées du Brésil sont encore visibles, mais au cours des entretiens que nous avons menés nous avons remarqué que la mémoire de la traite et de l'esclavage demeure bien moins vivante pour plusieurs d'entre eux. Même si, parmi les représentants de la génération actuelle des descendants d'esclaves, la plupart ne connaissent que très vaguement le passé esclave de leurs ancêtres, plusieurs préfèrent ne pas s'afficher publiquement. Plusieurs raisons peuvent expliquer cela, sur lesquelles nous reviendrons au dernier chapitre, mais il faut surtout rappeler, comme nous l'avons vu au troisième chapitre, que nombre d'anciens esclaves revenus dans le Golfe du Bénin, une fois arrivés sur place, s'impliquèrent dans le commerce des esclaves. Ainsi, à l'intérieur de cette même société, on retrouve les descendants des marchands d'esclaves d'origine portugaise et brésilienne, établis sur la côte depuis le XVIII^e siècle, qui avaient eux-mêmes des esclaves à leur service et qui envoyaient des contingents de captifs dans les Amériques. Ces marchands se sont parfois mariés à des descendants d'esclaves « retournés ». Enfin, on y retrouve aussi les descendants de la famille royale d'Abomey, dont les ancêtres étaient responsables de la capture des prisonniers aux cours des campagnes militaires contre les royaumes voisins. Ce fut dans le cadre des débats autour des mémoires conflictuelles que le gouvernement du Bénin,

l'UNESCO et l'Ambassade de France encouragèrent le développement de deux projets officiels pour valoriser la mémoire de l'esclavage et de la traite atlantique des esclaves. Ainsi, on fit de ces thématiques un enjeu majeur pour développer le tourisme dans le pays.

4.3.1 Le projet *La Route de l'esclave* de l'UNESCO

La vague démocratique des années 1990 permit au Bénin de s'ouvrir à l'extérieur et de montrer au monde son histoire, sa culture et ses spécificités. Parmi ces particularités, on trouve l'histoire de l'esclavage, le pays ayant été au cœur du Dahomey, l'un des plus anciens et des plus grands royaumes esclavagistes. Déjà, en 1989, Haïti avait participé aux commémorations du centenaire de la mort du roi Glélé (1858-1889), en envoyant à Abomey une délégation conduite par Marie-Denise Jean, à l'époque secrétaire de la commission nationale haïtienne pour l'UNESCO³⁴⁷. Les liens entre Haïti et le Dahomey sont bien connus. Selon la tradition, Toussaint Louverture, dirigeant de la révolution haïtienne, serait un membre de la dynastie royale d'Allada, c'est-à-dire le fils du prince Deguenon Gahou Kokpon, petit-fils du roi Kokpon d'Allada et arrière petit-fils d'Adjahouto.

Lors des préparatifs de la commémoration des 500 ans de la découverte de l'Amérique par Christophe Colomb, ce fut sur l'initiative d'Haïti que l'absence de l'Afrique au programme des festivités fut constaté, malgré la contribution des Africains déportés au développement des Amériques. Haïti lança dans la vingt-cinquième session de la Conférence générale de l'UNESCO l'idée d'un projet international dont l'objectif serait de mettre en valeur les conséquences de la « découverte » et de la colonisation du Nouveau Monde pour l'Afrique et pour les Africains³⁴⁸. Puis, lors de la vingt-sixième session de la Conférence générale de l'UNESCO, le Bénin appuya la réalisation du projet, lancée par Haïti, par une proposition qui fut bien reçue par la direction de l'organisation :

³⁴⁷ Je tiens à remercier le professeur Élisée Soumonni (IBERDA, Université Nationale du Bénin), ancien membre du comité scientifique du projet *La Route de l'esclave*, pour les précisions à propos du contexte d'émergence du projet.

³⁴⁸ Romain Philippe Assogba, « Route de l'esclave », *La Nation*, le vendredi, 8 novembre 1991, p. 5.

Le Directeur Général de l'UNESCO a saisi cette opportunité pour dire au président Soglo devant tous les représentants des pays membres accrédités auprès d'elle, que la 26^e session de la conférence générale a fait sienne la proposition présentée par le Bénin en vue de la réalisation d'une étude sur la route de l'esclave. Il y voit un signe du temps, la volonté explicite de la communauté internationale de rendre justices aux peuples africains, ces peuples qui ont payé à travers les siècles, un si lourd tribut à l'édification de la civilisation contemporaine. Leur rapport doit être connu par tous et l'UNESCO continuera avec le concours d'esprits clairvoyants et droits de tenter de faire mieux connaître et comprendre les réalités du continent africain³⁴⁹.

L'idée du projet *La Route de l'esclave* vit le jour lors d'une rencontre internationale tenue à Port-au-Prince en 1991. Pour les raisons déjà évoquées, la discussion autour de la mémoire de l'esclavage dans le contexte local et aussi dans une perspective plus large ne s'avéra pas chose facile, car les idéalisateurs proposèrent au départ non seulement de discuter le rôle des pays européens dans la traite transatlantique, mais aussi de rappeler la responsabilité des pays africains et musulmans dans les traites interne et transsaharienne.

La Conférence générale de l'UNESCO approuva la mise en place du projet par la Résolution 27 C/3.13 lors de sa vingt-septième session tenue en 1993. Au début de l'année 1994, le lancement du projet *La Route de l'esclave* a lieu à Ouidah au Bénin. Il fut marqué par la tenue d'un colloque scientifique international qui définit les objectifs du projet³⁵⁰. L'idée du projet part de la nécessité de briser les obstacles à « la compréhension mutuelle » et à la « réconciliation internationale »³⁵¹. On pensait que l'esclavage et la traite atlantique devaient être remémorés à cause de leur violence extrême, des discours de justification qui y ont été associés et des échanges qui en sont issus. Dans la brochure du projet, l'esclavage et la traite atlantique sont considérés non seulement comme la plus grande tragédie de l'histoire de l'humanité « par sa durée et son ampleur, mais aussi comme une étrange forme

³⁴⁹ Ephrem Dossavi-Messy, « Le Président Soglo à l'UNESCO : M. Federico Mayor assure la jeune démocratie béninoise du soutien de son institution », *La Nation*, mardi le 26 novembre 1991, p. 7.

³⁵⁰ Voir Paul E. Lovejoy, « The African Diaspora: Revisionists Interpretations of Ethnicity, Culture and Religion under Slavery », *Studies in the World History of Slavery, Abolition and Emancipation*, 2 (1) 1997, p. 1.

³⁵¹ UNESCO, « La route de l'esclave », (brochure), Paris, Unesco, 2006. p. 3.

de mondialisation [qui] a provoqué de profondes transformations au niveau global, qui expliquent en partie les configurations géopolitiques et socioéconomiques du monde actuel »³⁵². Mais la plus importante justification pour la mise en œuvre de ce projet vint de la nécessité de débattre de son impact « dans le développement des pays d'Afrique et sur les conditions socioéconomiques et culturelles des populations d'ascendance africaine dans le reste du monde »³⁵³. Comme la traite entraîna des échanges humains et culturels parmi différents peuples et continents, l'idée de « route », dans le cadre du projet, servait à représenter cette dynamique.

Le projet *La Route de l'esclave* comprend trois objectifs principaux :

- Briser le silence sur la tragédie de la traite négrière et de l'esclavage en contribuant à une meilleure compréhension de ses causes profondes, de ses enjeux et de ses modalités d'opération par des travaux scientifiques pluridisciplinaires.
- Mettre en lumière de manière objective ses conséquences sur les sociétés modernes, notamment les transformations globales et les interactions culturelles entre les peuples que cette tragédie a pu générer.
- Contribuer à la culture de la paix et à la coexistence pacifique entre les peuples en favorisant notamment la réflexion sur le pluralisme culturel, la construction de nouvelles identités et citoyennetés et sur le dialogue interculturel³⁵⁴.

Le projet *La Route de l'esclave* fut confié à un comité scientifique international composé d'une vingtaine de membres, provenant de différentes disciplines et aires géographiques, dont la responsabilité est de garantir une approche objective et consensuelle des problématiques du projet. On mit en place aussi des comités nationaux responsables de promouvoir les objectifs du projet dans les contextes locaux. Le projet est articulé autour de cinq programmes : un programme de recherche scientifique, un programme éducationnel visant à promouvoir l'enseignement de la traite et de l'esclavage dans les écoles, un

³⁵² UNESCO, « La route de l'esclave », p. 4.

³⁵³ UNESCO, « La route de l'esclave », p. 4

³⁵⁴ UNESCO, « La route de l'esclave », p. 5.

programme sur la contribution de la diaspora africaine à la promotion de l'art et de la culture générés par la traite négrière et l'esclavage, un programme visant la collecte et la conservation des archives écrites et des traditions orales associées à la traite négrière et, finalement, un programme ayant pour objectif d'inventorier et préserver les lieux de mémoire de l'esclavage et de la traite et de les promouvoir par le biais du tourisme culturel. Même si, à l'époque, on souligna l'importance de la traite interne et de la traite transsaharienne et que l'on proposa à cet effet des estimations chiffrées, la traite atlantique devint le véritable objet de focalisation du projet : les images diffusées dans les brochures et dans les publications, encore aujourd'hui, sont presque toujours celles du navire négrier, de l'esclave enchaîné et fouetté par son maître ou en train de travailler dans les plantations américaines. De même, jusqu'en 2005, les activités scientifiques et socioculturelles organisées, les bâtiments restaurés et les monuments construits dans le cadre du projet, comme le fort portugais d'Elmina au Ghana, la maison des esclaves à l'île de Gorée au Sénégal ou la *Porte du non-retour* au Bénin font référence au commerce des esclaves vers les Amériques en laissant de côté les autres traites.

Au départ, l'UNESCO aurait investi dans le projet une modeste somme de 100 000 dollars. Plus de dix ans après sa mise en marche, l'UNESCO a procédé à une évaluation des différentes activités réalisées dans le cadre de *La Route de l'esclave*. En Afrique de l'Ouest, jusqu'en 2005, le seul monument construit spécifiquement dans le cadre du projet de l'UNESCO fut la *Porte du non-retour*, inaugurée le 30 novembre 1995 à Ouidah par le président Nicéphore Soglo, en présence de Federico Mayor, directeur général de l'UNESCO et de Boutros Boutros Ghali, secrétaire général de l'ONU, à l'occasion de l'Année internationale de la tolérance.

Dans le document public faisant état de l'avancement du projet *La Route de l'esclave*, on énumère de manière très sommaire les différentes réalisations du projet, parmi lesquelles on retrouve l'élaboration d'études et des recherches autour des thématiques du projet, l'organisation de colloques, séminaires, festivals, expositions et concerts, l'élaboration de matériel pédagogique et d'information, la réalisation de films documentaires, la collecte de données sur la tradition orale, l'identification, la sauvegarde et l'exploitation des archives de la traite, la mise en place d'un site Internet, la célébration de l'Année internationale de

commémoration de la lutte contre l'esclavage et de son abolition et d'autres journées internationales de commémoration, le soutien à la création et à la promotion des musées de l'esclavage et, enfin, l'inventaire des sites et lieux de mémoire visant le développement du « tourisme de mémoire »³⁵⁵. Cependant, on reste muet sur les critères utilisés dans le cadre de l'évaluation du projet et les réalisations énumérées semblent excessivement floues. Les rencontres scientifiques eurent effectivement lieu, mais, dans la plupart des cas, elles étaient adressées aux spécialistes et non pas à un public plus large. La tenue d'une Année internationale de commémoration de la lutte contre l'esclavage et de son abolition en 2004 a eu une répercussion importante; toutefois, à l'heure actuelle, la promotion et la création des futurs musées de l'esclavage demeurent encore en chantier. Pour la plupart, les initiatives ont été limitées à la Grande-Bretagne, où l'inauguration de l'*International Slavery Museum* à Liverpool est prévue pour le mois d'août 2007, et aux États-Unis, où le projet du *United States Slavery Museum* à Washington est encore sur papier. Le projet *La Route de l'esclave* est souvent associé à des lieux de mémoire comme la Maison des esclaves dans l'île de Gorée au Sénégal et à l'organisation d'expositions sur l'esclavage comme l'exposition virtuelle *Lest we forget : the triumph over slavery*, mis sur pied par le Schomburg Center for Research in Black Culture et la New York Public Library en 2004. Toutefois, comme l'a montré Carlo Célius³⁵⁶, le nombre de musées touchant la question de l'esclavage en Europe, en Afrique et dans les Amériques demeure assez peu significatif et le développement de véritables musées de l'esclavage reste encore à faire.

Après une évaluation externe du projet, on mentionne aujourd'hui l'impact considérable de ce projet dans les différentes régions du monde et on en note deux nouvelles orientations. La première met en relief la nécessité d'élargir et de renforcer les activités du projet *La Route de l'esclave* dans l'océan Indien, l'Asie, le monde arabo-musulman et l'Amérique latine. La seconde met l'accent sur le besoin de développer les thématiques « peu explorées, comme les conséquences à long terme de la traite et de l'esclavage, les transferts de connaissances et de savoir-faire de l'Afrique vers le reste du monde et la lutte contre les préjugés raciaux et le racisme hérités de cette histoire »³⁵⁷. Malgré cette évaluation externe,

³⁵⁵ UNESCO, « La Route de l'esclave », p. 5.

³⁵⁶ Voir Carlo Célius, « L'esclavage au musée. Récit d'un refoulement », *L'Homme*, 145, 1998, p. 257-259.

³⁵⁷ UNESCO, « La Route de l'esclave », p. 8.

dont les critères ne sont pas connus, une étude³⁵⁸ réalisée par l'École du Patrimoine Africain³⁵⁹ montre que la population et même les intellectuels ignorent l'existence du projet de l'UNESCO de même que le programme « Tourisme culturel sur la Route de l'esclave ». La nécessité de mettre en valeur la lutte contre le racisme et les préjugés raciaux montre que, malgré les commémorations et initiatives de mise en mémoire de l'esclavage, la situation des héritiers de l'esclavage n'a pas beaucoup changé au quotidien et ce aussi bien en Afrique que dans les Amériques.

En 2007, le *Museu da Escravatura*, dont le directeur Simão Souindola est aussi le représentant du projet au pays, fut rouvert à Luanda (Angola). Dans le quatrième bulletin d'information de *La Route de l'esclave*, publié au mois de juin 2007, l'UNESCO a annoncé les nouvelles stratégies du projet autour de trois objectifs : « 1) strengthening the understanding of the universal dimension of the slave trade; and 2) increasing awareness of its effects on modern societies, synergy, and mobilization of partnerships; and 3) improving the interdisciplinary and intersectorial approaches of the issue »³⁶⁰. En plus d'avoir restructuré le comité scientifique du projet, l'UNESCO a lancé en 2006 un projet visant identifier les lieux de mémoire de la route de l'esclave dans les Caraïbes. De même, un nouveau volet vise à briser le silence sur l'esclavage en Amérique centrale³⁶¹. Une nouvelle branche du projet, visant à inventorier les sites et les lieux de mémoire de l'esclavage dans les îles au sud-ouest de l'Océan Indien (Comores, Madagascar, Maurice, Réunion, Rodrigues et Seychelles), a été mis en place en 2006, par l'intermédiaire de la Chaire de l'UNESCO à l'île de la Réunion, dont le titulaire est le chercheur Sudel Fuma. Dans ce cadre, deux mémoriaux ont été créés à Fort Dauphin (Madagascar) et Saint-Paul (Île de la Réunion). De même, un jardin de la mémoire fut créé à l'île de Mozambique et un mémorial de l'esclavage fut mis en fonction à Stonetown, au Zanzibar.

³⁵⁸ École du Patrimoine Africain, *Tourisme culturel sur la Route de l'esclave : Rapport de synthèse*, Porto-Novo, 2002, p. 19.

³⁵⁹ La fondation de l'institution fut issue d'une initiative de l'ICCROM à travers son programme PREMA (Prevention n Museums in Africa) débutée en 1986. En novembre 1998, après douze ans de développement de différents projets visant la formation des professionnels de la conservation et de la préservation du patrimoine, l'École du Patrimoine Africain fut créé.

³⁶⁰ *Slave Route Project*, UNESCO, newsletter 4, juin 2007, p. 2.

³⁶¹ *Slave Route Project*, UNESCO, newsletter 4, juin 2007, p. 4.

4.3.2 Le 1^{er} Festival mondial des arts et des cultures vaudou : *Ouidah 92*

Presque à la même époque où débute la discussion autour de la mise en place du projet *La Route de l'esclave*, un autre projet se trouva par la même occasion sur la table, celui du 1^{er} *Festival mondial des cultures vaudou : retrouvailles Amériques-Afriques*, intitulé *Ouidah 92*. Culte animiste, caractérisé par la possession, le vodun est défini ainsi par Herskovits :

What is *vodu* ? The native translates the term by the word « god », yet within a shrine will point to a particular spot where a large jar is imbedded and will say that the *vodu* is there. Quite apart from the concept of *vodu* which regards it as a deity [...] the fact remains that a *vodu* is also thought by the Dahomean as something which is localized, and that a spirit, while philosophically conceived as existing everywhere in space, must also have definite places to which it can be summoned, where it can be commanded by the proper formulae to aid its worshippers, and from which it can go forth to achieve those things desired of it. According to one account it is the god himself who indicates the place where the temple to a given *vodu* is to be established by giving a sign by which it is recognized that a shrine is to be built³⁶².

Le vodun peut faire ainsi référence aux ancêtres divinisés (principalement ceux des familles royales) ou encore aux forces de la nature. Dans cette perspective, dans le cas de la royauté d'Abomey, les symboles des rois sont très souvent associés à un vodun et font l'objet du culte d'une famille en particulier ou d'un groupe plus large.

Le projet *Ouidah 92* fut appuyé, entre autres, par Bernard Hadjadj, le chef de la Mission française de coopération et d'action culturelle au Bénin³⁶³. La discussion de ce nouveau projet fut entourée de controverses, car certains percevaient le festival comme une tentative de diminuer l'importance accordée au projet *La Route de l'esclave*. Parmi les personnalités locales qui mettent en question la réalisation du festival, on retrouve Paulin Hountondji, philosophe et professeur à l'Université nationale du Bénin, président du comité

³⁶² Melville Herskovits, *Dahomey : An Ancient West African Kingdom*. Evanston, Northwestern University Press, 1967, vol. 2, p. 171.

³⁶³ *Ouidah 92*, dépliant du festival.

international provisoire de coordination du projet *La Route de l'esclave* et ministre de la Culture. Hountondji voyait dans le projet de l'UNESCO une opportunité de discuter non seulement les relations entre les Amériques et l'Afrique, mais aussi les rapports entre les groupes ethniques restés sur place. Il voulait que le Bénin soit à la tête des initiatives de promotion de la mémoire de l'esclavage transatlantique et, par conséquent, il questionna publiquement la tenue d'un festival mettant de l'avant le terrain religieux comme espace pour établir des liens entre l'Afrique et la diaspora :

Peut-on, par exemple, caractériser telle culture africaine comme une culture « vodun », telle autre comme une culture orisha, désignant en quelque sorte le tout par sa partie – un peu comme l'on caractérisait naguère la civilisation occidentale comme une civilisation chrétienne en oubliant la circonstance, entre autres, l'apport considérable de la civilisation gréco-romaine ? Enfin et surtout, sur quel terrain peut-on aujourd'hui construire une solidarité active entre l'Afrique et ses diasporas ? Le terrain religieux est-il le meilleur ou le plus indiqué ? Ou faut-il chercher d'autres terrains ?³⁶⁴

Il faut cependant rappeler que, à cette époque, la discussion autour de l'esclavage s'avérait quand même délicate, puisque le propre chef du gouvernement en place, le président Nicéphore Soglo, revendiquait l'héritage historique des rois d'Abomey, responsables de la capture d'esclaves envoyés dans les Amériques. De plus, son épouse Rosine Vieyra Soglo et, aussi, le frère de cette dernière, Désiré Vieyra, ministre d'État, s'affichèrent publiquement comme descendants d'esclaves « retournés ». La famille du président constitue un exemple qui rappelle l'ancienne division entre « bourreaux » et « victimes » présente dans la société béninoise³⁶⁵. Ainsi, commémorer le vaudou, même s'il est étroitement lié à la traite négrière, fut mieux accepté à la fois par les descendants des esclaves et par les descendants des marchands d'esclaves. Après plusieurs années de dictature, le festival vaudou allait aider à mettre en valeur la nouvelle liberté religieuse, car pendant la dictature « marxiste-léniniste » de Mathieu Kérékou, inaugurée en 1972, les cultes traditionnels avaient fait l'objet de persécutions :

³⁶⁴ Paulin Hountondji, « Le Ministre de la culture déclare : "Non, les cultures du Bénin ne sont pas des cultures vaudou" », *La Nation*, Cotonou, 27 novembre 1992, p. 5.

³⁶⁵ Nassirou Bako-Arifari, « La Mémoire de la traite négrière dans le débat politique au Bénin dans les années 1990 », *Journal des Africanistes* 70 (1-2) 2000, p. 226.

C'est une période proche de l'inquisition où adeptes et fidèles peuvent être jetés en prison pour fait de sorcellerie et atteinte à la révolution. Bon nombre de tradipraticiens sont arrêtés tant il est difficile de faire la part entre pratiques thérapeutiques et pratiques magico-religieuses dans la médecine dite traditionnelle. C'est ainsi que la délation et les accusations de sorcellerie supplantent les anciennes pratiques de contrôle social. Chacun peut désormais se retrouver sous le verrous sur simple plainte d'un voisin ou d'un rival³⁶⁶.

Pour les descendants des rois d'Abomey, berceau du vodun, la tenue du festival *Ouidah 92*, au contraire du projet *La Route de l'esclave*, allait permettre d'obtenir un gain politique sans que la question de l'esclavage soit au cœur du débat³⁶⁷. À l'époque, le lieu de réalisation du festival aurait également engendré des controverses. Entre autres, les chefs du culte vodun d'Abomey et d'Allada soutenaient chacun de leur côté que le festival devait être réalisé dans ces deux villes, puisque selon Pierre Verger le culte vodun aurait été introduit dans le Nouveau Monde par la Na Agontimé³⁶⁸, l'une des épouses du roi Agonglo et mère du roi Ghézo (1818-1858), qui après l'assassinat du roi³⁶⁹ fut vendue comme esclave par le roi Adandozan (1797-1818). L'organisation de *Ouidah 92* aurait aussi été affectée par des mésententes entre les chefs du vodun Daagbo Hounon (Ouidah) et Sossa Guèdèhoungù (Porto Novo), ce dernier ayant été élu le 29 mars 1992 à la majorité comme chef national du culte vodun³⁷⁰. De son côté, la France avait décidé de soutenir financièrement le projet *Ouidah 92* au lieu de *La Route de l'esclave* : « Pour la première

³⁶⁶ Emmanuelle Kadya Tall, « De la Démocratie et des cultes voduns au Bénin », *Cahiers d'études africaines*, 137, 1995, p. 197. Voir aussi Dana Rush, « Contemporary Vodun Arts of Ouidah, Benin », *African Arts*, 34-4, 2001, p. 32.

³⁶⁷ Sur les enjeux politiques de *Ouidah 92*, voir Tall, « De la Démocratie et des cultes voduns au Bénin », p. 195-208.

³⁶⁸ Voir Pierre Verger, « Le Culte des vodoun d'Abomey aurait-il été apporté à Saint Louis de Maranhão par la mère du roi Ghézo? », *Études Dahoméennes*, VIII, Porto Novo, 1952, p. 19-24. Encore sur l'introduction des voduns des rois d'Abomey par la mère de Ghézo au Maranhão, voir Luis Nicolau Parés, « The Jeje in the Tambor de Mina of Maranhão », *Slavery & Abolition*, vol 22, number 1, 2001, p. 103-109. Le rôle d'Agontimé n'est pas nécessairement clair. Pour certains, elle est vue comme la mère de Ghézo tandis que pour d'autres elle était sa nourrice, voir Edna G. Bay, *Wives of Leopard: Gender, Politics and Culture in the Kingdom of Dahomey*, Charlottesville, University of Virginia Press, 1998, p. 179.

³⁶⁹ Victime d'un complot, il fut d'abord accusé de vouloir se convertir au christianisme et ensuite il fut empoisonné par l'une de ses épouses, Na Wangélie, avec la complicité de son frère Dogan. Voir Maurice Ahanhanzo Glèlè, *Le Danxome : du pouvoir aja à la nation fon*, Paris, Nubia, 1974, p. 124.

³⁷⁰ R. Binazon, « La Guerre des vodounons » au Bénin : quelles conséquences pour les manifestations de « Ouidah 92 » et la « Route de l'esclave » ?, *Le National*, Cotonou, 1992, p. 3.

fois dans l'histoire post-indépendance du Bénin, l'ont fait converger les intérêts de la France et ceux des dynasties royales d'Abomey, qu'elle a vaincues en 1894 avant d'imposer l'ordre colonial »³⁷¹. Il est possible ainsi que cet appui financier vienne du fait que la France ne voyait pas d'opposition entre le festival vaudou et le projet *La Route de l'esclave*.

Les projets *Ouidah 92* et *La Route de l'esclave* furent finalement associés et même confondus. Le festival, qui a lieu finalement une année avant le lancement du projet *La Route de l'esclave*, en récupérant certains éléments de ce dernier, reçoit l'appui de l'UNESCO. Noureini Tidjani-Serpos, ministre conseiller et délégué permanent adjoint de l'UNESCO, est à la tête de l'organisation de *Ouidah 92* qui se réalisa du 8 au 18 février 1993 dans les villes de Ouidah, Porto Novo et Cotonou³⁷². En dépit de la portée de cette grande célébration autour du vaudou et sa répercussion international, quelques jours avant l'événement, soit du 3 au 5 février, le Pape Jean Paul II est en visite officielle au Bénin. Pour plusieurs cela ne fut qu'une coïncidence, vu que le festival aurait dû avoir lieu en 1992 et non pas en 1993³⁷³. Toutefois, il fut évident que cette visite, au cours de laquelle le Pape rencontra les chefs des religions dites traditionnelles, a réussi à dévier temporairement l'attention publique du festival vaudou. En ouvrant le dialogue avec les adeptes des religions traditionnelles et avec les musulmans, le Pape donna l'image d'une religion catholique qui peut mettre sous son aile les autres religions : « Parmi les populations béninoises, je serai amené à rencontrer des personnes de diverses religions. C'est pourquoi je voudrais dès maintenant, saluer cordialement tous les croyants de ce pays, en particulier ceux qui pratiquent les religions africaines traditionnelles et les membres des communautés musulmanes »³⁷⁴. Cependant, le contact avec la religion vodun ne se résuma pas à cette salutation : une rencontre entre le Pape et les responsables du culte vodun au Bénin a lieu le 4 février 1993 à Cotonou. Au cours de cette réunion, le Pape renforça la nécessité d'un dialogue entre les différentes traditions religieuses. Pour certaines personnes présentes,

³⁷¹ Bako-Arifari, « La Mémoire de la traite négrière [...] », 2000, p. 227.

³⁷² Au départ, le festival devrait avoir lieu du 11 au 20 décembre 1992. Pour des raisons administratives, il fut reporté au mois de février 1993, mais le titre *Ouidah 92* fut maintenu car dans l'ensemble des matériaux publicitaires on indiquait le mois de décembre de 1992.

³⁷³ Alfred Ahonou, « Mgr de Souza à propos de la visite du Pape au Bénin », *La Nation*, Spécial visite du Pape, janvier-février 1993, p. 3.

³⁷⁴ « Le Message du Pape Jean-Paul II à son arrivée à Cotonou », *La Nation*, vendredi le 5 février 1993, p. 5.

l'événement fut également une occasion de promouvoir la réconciliation entre les deux chefs du culte vodun : Sossa Guèdèhoungù et Dagbo Honoun, tous deux présents à la rencontre. Ces derniers ont non seulement mis l'accent sur le fait que les adeptes du vodun et les fidèles catholiques croyaient au même Dieu, mais il firent aussi cadeau au Pape d'une statuette en bois verni représentant une divinité³⁷⁵.

Dans son allocution de bienvenue à Jean-Paul II, Nicéphore Soglo n'oublia pas de mentionner les deux projets en cours :

Convaincus de la nécessité de la relecture de l'histoire de notre peuple et de l'utilité des retrouvailles entre les Africains et leurs frères des Amériques, nous avons voulu participer, à notre manière, à l'amélioration de nos relations. C'est là le sens que nous accordons au projet inter-régional « La Route de l'esclave » et au festival Ouidah 92 qui nous permettra de puiser dans nos valeurs culturelles communes la sève vivifiante pour notre participation à un meilleur devenir de l'humanité et pour apporter notre modeste contribution à la civilisation de l'universel³⁷⁶.

En même temps, lors de l'inauguration du festival *Ouidah 92*, Nicéphore Soglo rappela longuement la visite du Pape, comme si sa bénédiction était nécessaire à la réussite des projets et à l'obtention de l'aide financière internationale pour le pays :

Il y a cinq jours à peine, nous accueillions dans la joie et l'allégresse, Sa Sainteté le Pape Jean-Paul II venu apporter à notre pays son lumineux message d'espérance et d'amour. Cet extraordinaire vicaire du Christ avait auparavant, à deux reprises, à Yaoundé et à Gorée, demandé pardon à l'Afrique pour les crimes commis contre l'humanité à travers la plus grande déportation de l'histoire humaine. [...] Le souverain pontife, au cours de son séjour au Bénin, n'a pas manqué d'apporter son ferme soutien aux initiatives tendant à rendre vivante la mémoire de cette tragédie pour mieux la dépasser. Et dès son arrivée à Kampala, le Saint-Père a appuyé de sa force morale, dans un souci d'équité, l'une de nos préoccupations essentielles : celle d'une aide substantielle à l'Afrique en guise de réparation de ces crimes qui l'ont appauvrie³⁷⁷.

³⁷⁵ Michel Gletton-Quenum, « Rencontre du Saint-Père avec les responsables du culte vaudou », *La Nation*, lundi le 8 février 1993, p. 4.

³⁷⁶ « Visite du Pape au Bénin : Un pèlerin de la paix », *La Nation*, vendredi le 5 février 1993, p. 5.

³⁷⁷ Nicéphore Soglo, « Ouidah 92 est avant tout une manifestation du souvenir », discours d'ouverture, *La Nation*, mercredi, le 10 février 1993, p. 3.

Les trois principaux commanditaires de *Ouidah 92* étaient le Ministère français de la Coopération et du Développement, le gouvernement d'Allemagne et le gouvernement des États-Unis d'Amérique. Le festival fut parrainé également par plusieurs chefs d'État : Félix Houphouët Boigny (Président de la Côte d'Ivoire), Ibrahim Badamassi Babangida (Président du Nigeria), Abdou Diouf (Président du Sénégal), Jerry Rawlings (Président du Ghana) et Gnassingbé Eyadéma (Président du Togo). Plusieurs institutions et personnalités parrainaient le festival, parmi lesquels France Libertés (Fondation Danielle Mitterrand), Léopold Sédar Senghor, Aimé Césaire, Wole Soyinka, Christiane Diop, René Depestre et Pierre Fatumbi Verger. L'événement eut une répercussion positive dans les journaux de l'époque³⁷⁸. Le logo du festival (figure 1) était une illustration représentant un masque guèlèdè³⁷⁹ de la collection du Musée ethnographique Alexandre Sènou Adandé de Porto-Novo, qui fut reproduite sur le matériel publicitaire, sur un pagne conçu spécialement pour le festival ainsi que sur les différents monuments inaugurés au cours des festivités. Plusieurs manifestations musicales, religieuses et artistiques ont eu lieu dans les villes de Ouidah, Porto-Novo et Cotonou. Parmi les activités musicales, on peut mentionner de grands concerts réunissant des artistes comme King Sunny Ade, Angélique Kidjo, Alpha Blondy, Gilberto Gil (chanteur et compositeur brésilien et actuel ministre de la Culture), Nel Oliver, James Brown, Boukman Exsperians, des concerts de Daniélou Sagbohan, Prince Ade Oye, ainsi que de différents groupes musicaux cubains, de groupes de rap et d'un orchestre de zouk. D'autres activités firent également partie de la programmation : une foire du livre consacrée aux écrivains et à la littérature vaudou réunissant des ouvrages d'écrivains comme Jorge Amado (Brésil), Aimé Césaire et Marise Condé (France), Jean Pliya, Nouréini Tidjani Serpos, Olympe Bély-Quénou (Bénin), Laënnec Hurbon, René Depestre et Franketienne (Haïti) ; une pièce de théâtre en hommage à Aimé Césaire, des films comme *Les chevaux des dieux* (Henri Georges Clouzot) ainsi que plusieurs films consacrés au vaudou réalisés par Jean-Luc Magneron, Jacques Tourneur et Zora Huston. À Ouidah, quatre sites sont aménagés pour la tenue du festival : la Maison Brésil, la Forêt

³⁷⁸ Notamment dans *La Nation* et *La Croix*. Il faut remarquer que la plupart des journaux béninois existants aujourd'hui, dont *L'Autre*, *Le Matin* et *Le Matinal* ont été créés vers 1994.

³⁷⁹ Société secrète que l'on retrouve au Nigeria et dans les régions de Kétou et Savè au Bénin. Le masque guèlèdè est un masque sacré, sculpté en bois et porté par un initié une seule fois.

Sacrée, la maison de Daagbo Hounon, chef suprême du vodun à Ouidah ainsi que la *Route des esclaves*. Sur cette route, on place une centaine de statues en ciment, conçues par Cyprien Tokoudagba et Dominique Kouas, ainsi que quelques mémoriaux rappelant les symboles des rois d'Abomey devenus des divinités vodun ainsi que les différentes étapes du chemin partant du centre de la ville, où était situé le marché d'esclaves, jusqu'à la plage, où les captifs étaient embarqués sur des pirogues les amenant jusqu'aux navires qui les transporteraient dans les Amériques. Également sur la route, plusieurs temples vodun ont été décorés par des peintres venus du Nigeria, du Togo, d'Haïti et du Brésil. Le nombre d'invités étrangers, la participation financière du gouvernement des États-Unis et le dépliant traduit en anglais, montrent combien le festival a été conçu comme un lieu de rencontre de la diaspora.

Dans les mots du président Nicéphore Soglo, les objectifs de *Ouidah 92* étaient clairs :

Le festival Ouidah 92 se fixe pour objectif, en opérant l'épiphanie du Candomblé brésilien, du Vaudou haïtien et de la Santeria cubaine, de montrer – à travers la littérature, le théâtre, la musique et les arts plastiques – comment la culture négro-africaine, tout en demeurant fondamentalement elle-même, a tout de même subi mutations et mues positives³⁸⁰.

Soglo présenta le vaudou comme une religion qui a été une source d'inspiration ayant permis « l'éclosion d'une littérature, d'un théâtre, d'une musique et d'un art plastique dont la valeur universelle est reconnue »³⁸¹. Même s'il n'a pas oublié pas de mentionner l'esclavage comme le vecteur ayant donné origine à cette rencontre, Soglo cherche à véhiculer un message optimiste de valorisation des cultures africaines :

Ce festival qui veut aussi briser le mythe d'une Afrique statique et frileuse, d'un monde noir réfracté et sans lien de solidarité, sera un début de réponse à l'afro-pessimisme, un défi lancé à l'avenir et à la jeunesse. *Ouidah 92* n'est donc pas un mouvement de vitupérations ou de récriminations, mais plutôt un hommage mérité à nos créateurs et à nos penseurs un hymne à la joie et aux produits culturels de l'inspiration négro-africaine. Je reste convaincu que

³⁸⁰ *Ouidah 92*, dépliant du festival.

³⁸¹ *Ouidah 92*, dépliant du festival.

la tenue de ce festival marquera le début d'une ère nouvelle, celle d'un peuple qui a fièrement relevé la tête et qui proclame calmement à la face du monde sa détermination à s'assumer pleinement³⁸².

Dans la mesure où Soglo écarta l'idée de repentance, il éloignait le festival *Ouidah 92* du projet *La Route de l'esclave*. En mettant en valeur le vaudou et les échanges culturels entre l'Afrique et les Amériques, il désigne l'esclavage et la traite atlantique non pas en tant que rupture mais en tant que continuité et place ainsi le festival dans une perspective nouvelle d'affirmation culturelle et non pas dans une perspective de revendication d'une dette passée³⁸³.

La mise en valeur du vaudou ne fut pas un événement passager. Depuis ce festival, le Parlement a établi que le Bénin aura une Journée nationale du vodun, commémorée le 10 janvier de chaque année. Également, d'autres festivals mettant en valeur la culture et les traditions locales furent organisés par la suite dans le but de développer le tourisme, parmi lesquels le Festival de la Gani, à Nikki, la Biennale polyculturelle des danses populaires et religieuses à Abomey, le Festival des masques Gélédé à Porto Novo et le Festival régional de Yéké Yéké au Mono³⁸⁴.

Lors des élections présidentielles de 1996, l'ancien dictateur « marxiste » Mathieu Kérékou fut élu président. Dans sa campagne contre Nicéphore Soglo, appuyée par l'Église catholique, Kérékou, « converti » au christianisme pentecôtiste, soutint que « Nicéphore Soglo avait vendu le Bénin aux forces de l'argent et aux puissances de la nuit »³⁸⁵. Ainsi, malgré l'harmonie apparente entre le vodun, le catholicisme et le pentecôtisme en émergence, les enjeux politiques, économiques et religieux continuent d'être au cœur du processus de patrimonialisation et de mise en mémoire de l'esclavage³⁸⁶.

³⁸² *Ouidah 92* (dépliant du festival).

³⁸³ Pour la discussion autour de l'idée de continuité de l'histoire de l'Afrique et son extension chez la diaspora africaine, voir Lovejoy, « The African Diaspora [...] », 1997, p. 2.

³⁸⁴ Voir Tall, « De la démocratie et des cultes voduns au Bénin », p. 200.

³⁸⁵ Voir « "Au cœur du Vaudou", au Bénin l'église Catholique ne cache plus ses liens avec la sorcellerie », *Le Figaro*, Paris, le 29 août 2005.

³⁸⁶ À ce sujet voir Camilla Strandsbjerg, « Continuité et rupture dans les représentations du pouvoir politique au Bénin entre 1972 et 2001. Le président Mathieu Kérékou : du militaire-marxiste au démocrate-pasteur », *Cahier d'études africaines*, 45 (1), 2005, p. 71-94.

4.4 Ouidah, ville comptoir, ville en renaissance

La ville de Ouidah est située dans le département de l'Atlantique sur la côte du Bénin. Le site où se trouve la ville appartenait à l'ancien royaume de Hueda, conquis par le royaume du Dahomey en 1727. Dès lors, la ville est devenue le plus important point d'embarquement d'esclaves de toute l'Afrique, derrière seulement le port de Luanda en Angola. Aujourd'hui, la population de la ville de Ouidah est de 25 000 habitants³⁸⁷. Après la fin de la traite, la vie économique de Ouidah a connu une grande crise. Les enfants des familles aisées ont quitté la ville pour Cotonou, capitale économique du pays. De nos jours, la plupart des maisons du Quartier Brésil, appartenant à l'ancienne élite afro-brésilienne qui se consacrait au commerce des esclaves, sont à l'abandon. Dans ce cadre, les deux projets visant la promotion du tourisme culturel dans la région allaient pouvoir aider à augmenter l'activité économique de la ville, qui avait décliné d'une façon dramatique depuis le début du XX^e siècle, comme le montre Robin Law :

One consequence of Ouidah's marginalization in the twentieth century was that it was not subject to radical redevelopment. There were some important changes : notably the elimination of the office of the Dahomian French fort (now a public square) in 1908. But the basic layout of the town as it existed in the second half of the nineteenth century was preserved; the major colonial developments were added on the town, as an extension of it (to the north-west), rather than disturbing the character of its historical centre³⁸⁸.

Malgré la situation d'abandon de la ville, les bâtiments historiques, comme le Musée d'histoire de Ouidah et les sites inaugurés dans le cadre du festival et du projet de l'UNESCO, dont la Route des esclaves, la Forêt Sacrée et la Maison du Brésil, attirent toujours des touristes venant du Bénin et de l'étranger, notamment des États-Unis. De même, au cours des dix dernières années, au moins deux hôtels ont été inaugurés sur la plage de Ouidah : le *Jardin Brésilien Auberge de la Diaspora* situé au bord de la plage est une option plus modeste, dont le nom nous rappelle le rôle des marchands brésiliens sur la

³⁸⁷ Robin Law, *Ouidah : The Social History of a West African Slaving 'Port', 1727-1892* Athens, Ohio University Press and Oxford, James Currey, 2004, p. 2.

³⁸⁸ Law, *Ouidah : The Social History* [...], p. 12.

côte, et la *Casa del Papa*, hôtel plus luxueux qui attire principalement des membres de l'élite béninoise.

Dans cette perspective, le ministre d'État Désiré Vieyra expliqua aux dignitaires et aux chefs religieux de Ouidah, l'importance des projets *La Route de l'esclave* et de *Ouidah 92* pour le développement économique de la ville :

Le ministre d'État qui était accompagné pour la circonstance de son épouse, s'est aussitôt dirigé, après cette brève cérémonie, au domicile de Dagbo Hounon où l'attendaient également beaucoup d'autres prêtres vodoun, les fétichistes et même les traditionnels « Zangbéto ». C'était en fait une visite protocolaire, car Dagbo Hounon a eu à déclarer que ce n'est pas sa première rencontre avec M. Désiré Vieyra [...]. Au cours d'un tête-à-tête entre les deux hommes dans l'un des appartements de Dagbo Hounon, le ministre d'État a, entre autres choses, expliqué à son hôte le but de sa visite à Ouidah et particulièrement chez lui. Il a ainsi révélé à Dagbo Hounon, les objectifs des projets « Route de l'esclave » et « Ouidah 92 » qui tous, à en croire le ministre d'État Désiré Vieyra, poursuivent un but essentiel : rehausser l'image de la ville de Ouidah à cause du rôle fondamental qu'elle a joué en Afrique noire, surtout dans la traite des esclaves. M. Désiré Vieyra a ensuite expliqué [...] que le chef de l'État, le président Nicéphore Soglo, en initiant les dits projets, pensait à nos compatriotes du temps de Dahomey qui ont été arbitrairement déportés contre leur gré à l'étranger, pour enrichir par leur travail et leur force d'autres pays³⁸⁹.

D'autres initiatives pour développer la ville furent également mises en place au début des années 2000. Au mois de décembre 2001, des personnalités éminentes de Ouidah, qui depuis 1945 organisent la *Gléxwé Xwé*, « fête de Gléxwé »³⁹⁰, ont inscrit cette festivité dans la perspective de la promotion et du renforcement du Pôle de développement économique de la région « Ouida-Kpomassè-Tori ». Le passé esclavagiste de la ville continue d'être un élément central et visible dans une revue publiée par l'organisation de l'événement.

³⁸⁹ Michel Gletton-Quenum, « Visite du ministre d'État à Ouidah », *La Nation*, lundi le 21 septembre 1992, p. 8.

³⁹⁰ Gléxwé est le nom indigène de la ville en langue fon. On utilise également le nom Kpassè. Voir Law, *Ouidah : The Social History of a West African Slaving 'Port'*, p. 19.

Léopold David-Gnahoui³⁹¹, ancien ambassadeur du Bénin au Canada et président du Bureau directeur du Comité d'organisation de *Gléxwé Xwé* 2001, définit la ville de la manière suivante : « Ville ancienne située au bord de l'Océan Atlantique, à une quarantaine de kilomètres à l'ouest de la capitale économique Cotonou, Ouidah fut un important port d'embarquement d'esclaves pour les Amériques »³⁹². Le slogan de l'édition de 2001 montre que l'idée de renaissance de la ville et la mise en valeur de la diversité est au cœur de l'initiative : « Les Gléxwénu mobilisés dans la fraternité, la tolérance et la solidarité, pour faire renaître leur Cité »³⁹³. Le logo de la fête (figure 2) nous rappelle, d'une part, la traite négrière et, d'autre part, la rencontre des cultures et de la diversité. L'image est l'illustration d'un grand navire à l'intérieur d'un cercle et autour duquel on voit cinq dessins représentant des poignées de main de différentes couleurs. L'image de la diversité culturelle et religieuse est présente à l'intérieur de la publication où l'on trouve des entretiens avec différentes personnalités de la ville, parmi lesquelles Emile Ologoudou (historien et professeur), le Père Théophile Villaça (Recteur de la Basilique de l'Immaculée Conception de Ouidah), Honoré Félicien Julião de Souza (le Mito Chacha VIII), Prospère Norberto de Souza (porte-parole de Chacha VIII) ainsi que plusieurs chefs des collectivités et des cultes traditionnels dont Mito Daho Kpassènon, Dah Kannoumavo Gnahoui, Daagbo Hounon (chef suprême des Vodounon), Taoffiki Assani (représentant de la Communauté islamique à l'Ugdo) et Dah Azanmado Houénou Quenum (chef de la collectivité Quenum). Dans une des sections de la revue, on retrouve aussi un historique du projet *La Route de l'esclave*, ce qui atteste de l'importance du projet pour le développement et la renaissance souhaitée par la ville. Toutefois, malgré les efforts des notables, les entretiens reproduits dans la revue rappellent son passé conflictuel où l'harmonie religieuse, prônée par plusieurs, ne semble pas du tout évidente, comme le souligne le Père Villaça :

Avant l'indépendance, le 08 décembre était une fête fériée, chômée et payée. C'était une grande fête. C'est une vieille tradition [...] Cette fête va regrouper autour de Ouidah ce qui fut le cercle de Ouidah avec la subdivision d'Allada. Ça peut marcher, c'est un idéal. Ce dont ils ont besoin c'est de s'entendre et de tuer dans leurs cœurs, la haine, la jalousie et la

³⁹¹ Les Gnahoui sont une importante famille de Ouidah, dont les ancêtres exerçaient, au début du XIX^e siècle, les fonctions d'interprètes entre les rois d'Abomey et les Anglais.

³⁹² *Gléxwé Xwé* : édition 2001, Ouidah, 2001. p. 4.

³⁹³ *Gléxwé Xwé*, couverture.

vengeance. Il y a un élément qui est un venin dans Ouidah c'est la haine, la jalousie dans les cœurs. C'est ce qui a chassé les fils, les personnes ressources de Ouidah, parce qu'on ne pouvait rien entreprendre à Ouidah sans courir le risque d'empoisonnement, de mort. Les maisons inachevées à Ouidah en sont l'exemple. Les fils de Ouidah ont peur de venir dans leur ville. Heureusement, les choses ont changé. Pour ce que cette union réussisse, il faut que chacun veuille le renouveau de Ouidah. Ouidah est un peu comme la poule qui a perdu ses plumes, ça doit repousser. Il faut que ses fils s'unissent. Quand un fils de Ouidah entreprend quelque chose, il ne faut pas que ses concitoyens lui en veuillent, le torpillent ou lui jettent le mauvais sort. La haine et la jalousie dans Ouidah, c'est une gangrène, quelque chose à exorciser. Il faut donc que les fils de Ouidah s'unissent, qu'ils chassent la haine et la jalousie de leurs cœurs et qu'ils désirent le bien de Ouidah et le désirent comme leur propre bien³⁹⁴.

Le témoignage du Père Villaça laisse entrevoir une certaine nostalgie de l'époque coloniale où la ville de Ouidah occupait une place importante dans l'économie de la région. Même si très souvent les informateurs mentionnent le fait que les différentes religions cohabitent de façon harmonieuse à Ouidah, cela semble s'appliquer plutôt aux relations entre Chrétiens et Musulmans³⁹⁵. Les références à l'empoisonnement et aux mauvais sorts renvoient aux épisodes décrits et racontés dans les nombreux rapports produits par les premiers administrateurs coloniaux du Dahomey où ces derniers dénonçaient les pratiques « violentes » des cultes traditionnels³⁹⁶. Le discours du Père Villaça nous rappelle ainsi que, jusqu'à une époque très récente, les conflits entre le catholicisme et le vodun, et principalement, la peur des cultes « traditionnels » et de la sorcellerie, étaient encore vivants.

Après le lancement de *Ouidah 92* et du projet *La Route de l'esclave*, la ville est devenue un bon exemple de l'impact de la politique patrimoniale de l'UNESCO dans la région. Aujourd'hui, les statues, les monuments et les mémoriaux installés lors du festival vaudou

³⁹⁴ Gléxwé Xwé, p. 9.

³⁹⁵ « Il n'y a aucune rivalité entre marabouts, Musulmans islamisés et missions chrétiennes. Musulmans et Chrétiens vivent côté à côté, paisiblement dans un esprit de tolérance la plus absolue. » (Villedieu, « Enquête sur les missions religieuses installées au Dahomey », 3 mai 1946, dans *Mémoire du Bénin*, numéro 1, 1993, p. 41).

³⁹⁶ Voir les lettres du capitaine Dusser et de l'administrateur Geay : « Les religions traditionnelles », dans *Mémoire du Bénin* (matériaux d'histoire), Spécial religions, Cotonou, Éditions Flamboyant, numéro 3, 1994, p. 13-41.

et du lancement du projet *La Route de l'esclave* partagent l'espace urbain avec de nouveaux projets comme la *Porte du retour* et le *Musée de la porte du retour* ainsi que le *Mémorial du grand jubilé de l'année 2000*. Ces différents monuments, musées et mémoriaux constituent une image révélatrice des enjeux politiques nationaux et internationaux associés à la reconstruction et à la promotion de la mémoire et du patrimoine de l'esclavage.

4.5 La Route des esclaves

Le festival *Ouidah 92* et le projet *La Route de l'esclave* ont laissé des marques importantes sur l'espace public de la ville de Ouidah. Dans cette section, j'examine quelques mémoriaux et monuments mis sur pied à l'époque du festival vaudou et dans la période qui suit le lancement du projet *La Route de l'esclave*. Pour la plupart, ces monuments sont situés sur une route de trois kilomètres, aménagée en vue de la tenue du festival vaudou. Cette route liant le centre de la ville et la plage visait à reproduire une sorte de *via crucis* représentant le chemin qui aurait été utilisé pour conduire les esclaves du marché central jusqu'à la plage où ils étaient par la suite embarqués³⁹⁷.

Devenu lieu de pèlerinage, la *Route des esclaves* est aujourd'hui visitée par de nombreux touristes béninois et étrangers. Au mois de janvier de chaque année est organisée sur cette route la *Marche de la repentance* pour demander pardon à tous les Africains qui ont été envoyés comme esclaves dans les Amériques. Les participants de cette cérémonie ne sont pas uniquement des descendants d'esclaves du Bénin et des États-Unis, mais aussi des descendants des marchands d'esclaves restés sur place.

Toutefois, seulement la population qui habite aux alentours de la route, ou encore les chercheurs, sont suffisamment intrépides pour la visiter à pied. À cause de la circulation intense et de la manière dont elle a été conçue, il n'y a pas d'espace réservé pour les piétons

³⁹⁷ Le chemin était entrecoupé par l'eau de la lagune : « Pour éviter une immersion, il est d'absolue nécessité de prendre encore deux porteurs : les premiers élèvent les bâtons du hamac au-dessus de leurs têtes, pendant que les seconds prennent sur leurs épaules l'un des reins, l'autre les pieds du patient, qui se trouve ainsi collé le long du bambou. [...] Or les porteurs ont de l'eau jusque sous les bras. [...] Maintenant que la lagune est traversée, nous pouvons regarder tout à notre aise le petit village posé à dix pas devant nous. » (Abbé Laffitte, *Le Dahomé : souvenirs de voyage et de mission*, Tours, Alfred Mame et Fils, 1880, p. 77).

voulant s'arrêter à chaque monument. Les visiteurs font la totalité du parcours en voiture ou en autobus et ne s'arrêtent qu'à la fin de la route, sur la plage. Lorsque j'ai fait le parcours complet de la route à pied, en compagnie d'une collègue anthropologue italienne, notre présence a été remarquée. C'était un samedi du mois de juillet 2005, très tôt le matin. Tout au long du chemin, des voitures et des motos s'arrêtaient pour nous avertir des dangers de marcher à pied sur la route, mais cela s'est avéré inexact. Comme dans plusieurs activités que l'on fait au Bénin et, principalement, à Ouidah, il était impossible de rester seul. Nous étions suivies pendant tout le parcours par une légion d'enfants qui faisaient du sport près de la plage et qui attendaient de nous recevoir un peu d'argent. Malgré leur jeune âge, ils parlaient naturellement des divinités représentées par les statues et se montraient très craintifs lorsque nous approchions des temples vodun.

Pour marquer les différents points de la route une centaine de statues en ciment et quelques mémoriaux rappelant l'esclavage, les dynasties royales et le vodun ont été placés tout au long du chemin. La plupart des monuments placés sur la *Route des esclaves* sont des statues en ciment réalisées par l'artiste Cyprien Tokoudagba. Quelques monuments, notamment ceux qui sont situés dans le mémorial Zoungbondji et près de la plage, ont été conçus par les artistes béninois Dominique Kouas, Fortuné Bandeira, Théodore Dakpogan, Calixte Dakpogan et Yves Apollinaire Pédè. Le choix des artistes responsables de la conception des sculptures n'a pas fait l'objet d'un concours. À l'époque, le nom de Cyprien Tokoudagba était déjà connu du monde artistique occidental, car il avait participé en 1989 à l'exposition *Les Magiciens de la terre* tenue au Centre Pompidou à Paris. Cette exposition marquait un point tournant dans les expositions européennes d'art contemporain, car pour la première fois la critique internationale donnait une place d'honneur aux œuvres des artistes non-occidentaux.

Né en 1939, Cyprien Tokoudagba est le fils d'un tisserand, selon ses propres mots, et il appartient à une famille très proche de la famille royale d'Abomey. D'après l'artiste, le grand-père de son grand-père était un grand guerrier originaire de la région de Mono, près de la frontière avec le Togo, qui aurait déménagé, avec la permission du roi Uegbadjz, à

Abomey où il est devenu premier ministre³⁹⁸. Adedji, son arrière-grand-père aurait été aussi le premier ministre du roi Ghézo et son grand-père, le premier ministre du roi Glélé. Tokoudagba a été initié au vodun lorsqu'il était très jeune. Le vodun est devenu ainsi un thème majeur de son travail. Il utilisa l'argile dans ses premiers travaux et, par la suite, il employa le ciment et le sable. Il réalisa également des fresques sur les façades des temples vodun. Comme pour d'autres artistes africains, l'art peut s'avérer un moyen intéressant de gagner sa vie. On lui conseilla donc de transposer les motifs qu'il peignait dans ses fresques sur des toiles qui pourraient être alors commercialisées à l'étranger. En 1987, lorsqu'il commença à travailler comme restaurateur des sculptures et bas-reliefs au Musée historique d'Abomey, sa production fut remarquée. Il sortit du Bénin pour la première fois pour participer à l'exposition collective *Les Magiciens de la terre*. Reconnu en France, dans les années suivantes, il a présenté ses travaux dans plusieurs expositions collectives et individuelles internationales, dont la XXIII^e Biennale de São Paulo (Brésil). De ce fait, le choix de lui confier la conception d'une grande partie des monuments du festival *Ouidah 92* était motivé, d'une part, par sa renommée et, d'autre part, par le fait que le vodun était déjà une thématique majeure dans son travail.

La *Route des esclaves* passe à l'intérieur de différents quartiers, mettant ainsi en évidence des sites historiques et des temples vodun, qui avaient été décorés de peintures réalisées par différents artistes béninois, brésiliens, cubains et haïtiens lors du festival *Ouidah 92*. En considérant que d'autres routes menant à la plage existaient aux XVIII^e et XIX^e siècles et qu'une partie du trajet réalisé par les esclaves n'était pas fait à pied mais en canoë, à cause de la présence de l'eau des lagunes, la *Route des esclaves* peut être considérée comme une fiction. Si certains monuments ont été installés sur des sites historiques, plusieurs mémoriaux et monuments ont par contre été placés le long de la route pour renforcer l'idée de continuité sans nécessairement marquer un événement ou un point de référence en particulier. Toutefois, comme l'observe Dana Rush, l'acuité du discours historique est bien moins importante que « l'histoire vivante » ou la mise en scène de la mémoire de la traite :

³⁹⁸ D'après André Magnin, « Cyprien Tokoudagba », *Notes on a conversation* dans *Universalis* (Africa/Oceania), XXIII Bienal Internacional de São Paulo, 1996. Site Internet visité le 26 septembre 2006 : <http://www.l.uol.com.br/bienal/23bienal/universalis/uaooct.htm>. Probablement sous le roi Adandozan, mais il ne mentionne pas son nom.

This narrative is both simplified and embellished. The monuments or single sculptures located at the critical sites between the purported location of the auction block and the beach are engraved with a panel of didactic material. Often the histories given and the locations of the sites are not corroborated by or even mentioned in the literature on the subject (Curtin 1969; Manning 1982, 1991; Law 1991). Some generalizations are understandable, for much is truly unknown about the circumstances of the slave trade from the Ouidah port. In other cases, the histories seem highly unlikely. The « unknown » of the slave trade, however is of little importance compared to its « living history » - that is, what the markers say today, as improbable as some of it may see³⁹⁹.

Dans la même perspective, le choix des statues semble vraisemblablement avoir été fait de façon aléatoire. Selon des témoins de l'époque, les sculptures de Cyprien Tokoudagba auraient été placées sur la route à la dernière minute, tout simplement dans l'ordre selon lequel elles ont été retirées du camion qui les transportait. La plupart des sculptures ne comprennent pas de panneau explicatif, ce qui rend le récit confus ou tout au moins peu compréhensible pour les visiteurs non initiés au vodun. Comme l'a remarqué Dana Rush, lors de la tenue du festival au début de 1993, les statues en ciment étaient de couleur grise. Une année plus tard elles furent peintes en vert foncé. Elle a appris plus tard que le vert foncé n'était pas non plus une couleur permanente, mais que chaque statue était repeinte dans des couleurs différentes selon ce qu'elles représentaient⁴⁰⁰. Aujourd'hui, plusieurs de ces statues sont abandonnées, mais la population s'est approprié les monuments représentant les divinités du vodun et les utilise comme de vrais autels pour faire des offrandes.

³⁹⁹ Rush, « Contemporary Vodun Arts of Ouidah, Benin », p. 42.

⁴⁰⁰ Dana Rush, *Vodun vortex : accumulative arts, histories, and religious consciousnesses along coastal Bénin*, thèse de doctorat, University of Iowa, 1997. p. 138. Le changement de couleur s'est effectivement produit, car des photographies de certaines statues datées de 1999, affichées sur le site Internet « Nos cousins du Bénin » (<http://amikpon.net/>), montrent des sculptures peintes dans différentes couleurs. Toutefois, en 2006, la plupart des sculptures avait de nouveau la couleur verte.

4.5.1 La Place des enchères

Le premier point de la *Route des esclaves* est la *Place des enchères* ou *Place Chacha* (figure 3). Cette place est située derrière le complexe de la famille de Souza où se trouve l'ancienne maison de Francisco Félix de Souza, marchand d'esclaves brésilien, installé dans le Golfe du Bénin vers le début du XIX^e siècle pour participer au commerce des esclaves⁴⁰¹. À l'époque, le roi Adandozan et de Souza auraient eu une mésentente, motivée probablement par une dette liée au commerce des esclaves. Le marchand fut alors mis en prison où il prit contact avec le prince Gakpe, qui serait le demi-frère d'Adandozan. Ils firent alors un pacte et de Souza l'aida à organiser un coup d'État. Après ce coup d'État, le prince Gakpe devint le roi Ghézo. Pour le récompenser de son aide, il donna à Francisco Félix de Souza le statut d'intermédiaire pour le roi à Ouidah. Souza reçut des terres et le monopole de l'exportation d'esclaves. On ne connaît pas exactement l'origine du surnom Chacha. Selon la tradition orale, reprise par Alberto da Costa e Silva, il aurait gagné ce surnom lorsqu'il s'est échappé de la prison avec l'aide de ses alliés. Les gardes dahoméens auraient demandé à ses hommes qu'est-ce qu'ils transportaient, question à laquelle ceux-ci auraient répondu « chacha », qui signifierait des « nattes »⁴⁰². Toutefois, cette hypothèse est peu probable, puisqu'en langue fon le mot « natte » est *zàn*, qui aurait plutôt une relation avec l'abdication du roi Adandozan et ne serait pas une référence à Francisco Félix de Souza. Ainsi, le plus probable est que le mot *chacha*, qui en langue fon s'écrit *cacà*⁴⁰³, signifie « vite fait ». Il serait possible aussi que le mot *cacà* soit une adaptation de l'expression *já já* en portugais signifiant « vite, vite », utilisée par de Souza. Ainsi, le mot *chacha* en serait venu à désigner le titre du plus haut représentant de la famille, aujourd'hui représentée dans différents pays africains. Après le décès de Francisco Félix de Souza, la famille en viendra à nommer régulièrement un nouveau Chacha.

⁴⁰¹ Nous reviendrons sur la biographie de Francisco Félix de Souza et sur l'histoire de la famille de Souza au sixième chapitre.

⁴⁰² Edouard Dunglas, « Le Chacha F.F. de Souza », France-Dahomey, mai-juin, 1949, cité par Alberto da Costa e Silva, *Francisco Félix de Souza*, p. 89.

⁴⁰³ D'après B. Segurolo et J. Rassinoux, *Dictionnaire Fon-Français*, Madrid, Société des missions africaines, 2000, p. 108. Toutefois, comme dans d'autres cas, le mot *cacà* aurait pu entrer dans la langue fon via le portugais.

La *Place des enchères* est située à l'endroit où les ventes d'esclaves avaient lieu à l'époque. Toutefois, la statue installée sur la place, conçue par Tokoudagba, ne fait pas référence directe à Chacha I, mais représente plutôt une amazone de l'armée du Dahomey, une femme guerrière ayant les seins nus et portant des cornes :

The Amazons were women warriors who, while legally regarded as the King's wives, were really those women who for some reason or other came under the control of the King, but whom he did not desire because of their lack of personal attractiveness. [...] Much has been written about these women, who were unique in Africa and whose regiments have been reported since early times. [...] the Amazons were expected to remain virgins while serving in this capacity, and were severely punished if found intriguing with a person of the other sex⁴⁰⁴.

La mémoire de l'esclavage évoquée par le monument ne concerne donc pas directement le marchand brésilien. Elle fait plutôt référence à son partenaire, le roi Ghézo. À la base de la statue en ciment, il y a une légende du festival *Ouidah 92*, intitulée *Place des enchères*, où on lit : « C'est sous cet arbre et en cette place que se tenaient les enchères publiques pendant lesquelles les esclaves destinées aux Amériques étaient troquées contre des marchandises de pacotilles ». Cependant, en 1999, une plaque commémorative affichant *Place Chacha* fut aussi placée près de la statue. Conformément au texte gravé sur cette plaque, la réhabilitation de la place a été financée par la République fédérale d'Allemagne, qui avait déjà participé aux travaux de restauration des palais royaux d'Abomey : « La réhabilitation de cette place a été rendue possible en 1999 grâce à un concours financier de la République Fédérale d'Allemagne, à travers la Kreditanstalt für Wiederaufbau (KfW) ». Ainsi, ce fut à partir de 1999, six ans après la tenue du festival *Ouidah 92*, que la *Place des enchères* est devenue aussi *Place Chacha*.

En 1993, lorsque la statue fut inaugurée, l'ancienne maison de Dom Francisco de Souza était presque abandonnée. En 1995, lorsque Honoré Félicien Julião de Souza a été intronisé Chacha VIII, il a décidé de rénover l'ancienne maison où son ancêtre, Francisco Félix de

⁴⁰⁴ Herkovits, *Dahomey : An Ancient West African Kingdom*, vol. 2, p. 46.

Souza, avait vécu. De plus, il a décidé de construire un nouveau « palais » de quatre étages au même endroit où l'ancien palais était situé à l'époque.

Le nouvel et imposant édifice (figure 4), situé juste derrière la *Place des enchères*, est le symbole du pouvoir de la famille de Souza, qui depuis 1995 essaie de reconstruire la mémoire de Dom Francisco Félix de Souza. Chacha VIII affirme que la *Route des esclaves* n'a pas d'intérêt pour sa famille. Il est conscient que tous ces monuments attirent l'attention des gens et qu'ils continuent à mettre l'accent sur le fait que Chacha I était un esclavagiste. Questionné sur la présence des monuments, Chacha VIII est clair :

Chacha VIII : Ça ne nous intéresse pas, je ne sais pas. Moi j'ai des problèmes dans ma maison, mais avec toutes ces choses-là, les gens disent que Chacha a fait l'esclavage, il y a des gens [...] Nous, moi ce que j'ai appris c'est que Chacha n'a pas fait comme les gens faisaient là, maltrahaient les gens pour faire l'esclavage. Chacha lui, il aidait les gens, c'est ça que moi j'ai appris. On disait *Honanhoun bohôto zan soukpê dokto*⁴⁰⁵.

David de Souza : Lorsqu'on amène des esclaves qu'il faut vendre, il y a des familles qui reconnaissent les leurs et qui venaient solliciter l'aide de Chacha pour récupérer celui-là qu'on veut vendre à l'extérieur. Et dans les louanges, il y a un mot particulier (les panégyriques) pour louer Dom Francisco Félix de Souza. On dit : celui qui rachète l'esclave et le remet à sa famille d'origine (on appelle *Honanhoun bohôto... zan soukpê dokto hôdolankanhouto*, c'est celui qui sauve l'esclave⁴⁰⁶).

Malgré ces controverses, comme le point de départ de la *Route des esclaves* à Ouidah est la *Place Chacha*, on ne peut pas nier que le projet de l'UNESCO a eu un impact positif dans la promotion de la mémoire de Dom Francisco Félix de Souza et de Singbomey. En fait, la famille de Souza ne semble pas du tout insatisfaite de recevoir des touristes chez elle.

⁴⁰⁵ Interview avec Honoré Félicien Julião de Souza (Chacha VIII) et David de Souza, Singbomey, Ouidah, le 24 juillet 2005.

⁴⁰⁶ Interview avec Honoré Félicien Julião de Souza (Chacha VIII) et David de Souza, Singbomey, Ouidah, le 24 juillet 2005.

4.5.2 Le couvent du vodun Dagoun

À une centaine de mètres de la place des enchères, sur la route en direction de la plage, on voit à droite le temple et le couvent du *Dagoun* (figure 5), vodun de Chacha I. Milton Guran explique que Chacha I, au départ un catholique, est le seul Aguda à avoir son propre vodun. Selon Guran, le mot *dagoun* serait associé au mot dragon. Ce vodun est un *dan*, un serpent classé comme un *Tovaudou*, c'est-à-dire un vodun de l'eau, lié à *Sakpata*, divinité de la variole et de la terre, et à *Heviosso*, la divinité du tonnerre. Plusieurs versions circulent autour de l'origine des voduns de Chacha I. La première met en valeur le personnage de Chacha I comme expression de la rencontre des cultures luso-brésilienne, amérindienne et africaine. La tradition raconte que Francisco Félix de Souza portait une bague à l'effigie d'un serpent qui lui aurait été offerte par sa mère, une Amérindienne, d'origine amazonienne. Avec le temps, les personnes commencèrent à croire que ce serpent, semblable à *dan*, était à l'origine de sa grande richesse. La deuxième version raconte qu'il y avait beaucoup de mortalité chez les enfants du marchand brésilien, qui fut alors obligé, même en étant catholique, d'adopter un vodun pour se protéger. La troisième version, la plus courante, affirme que, lorsque le roi Ghézo invita Francisco Felix de Souza à s'installer à Ouidah, il lui donna deux voduns pour protéger la ville : le premier aurait été installé à l'entrée de la ville et le second, à la sortie. Un troisième vodun lui fut alors accordé pour sa protection personnelle, le Dagoun⁴⁰⁷. Il y aurait encore une quatrième version, que le chef du culte du *Dagoun* (le *Dagounon*) a raconté à Dana Rush :

The story alleges that de Souza always had both a male and female snake with him wherever he traveled, which are said to have arrived with him from Brazil. These serpents protected him and represented his powers. One day, de Souza's snakes died and were buried in the bush near the de Souza compound. There days later a termite mound appeared where the snakes had been buried. De Souza ordered that the termite mound be destroyed. Three days later another termite mound appeared. This continued until de Souza finally asked his friend King Gezo about this strange ongoing occurrence. Although Gezo undoubtedly knew that a termite mound in Bénin invariable

⁴⁰⁷ Voir Guran, *Agudás : Os « Brasileiros » do Benim*, p. 203-204.

represents the Vodun Dan Aida Wedo, he came immediately to Ouidah from Abomey with his diviners to perform a consultation for his friend. It was learned through divination that de Souza's snakes were not simple snakes but were sacred Vodun snakes, Dan Aida Wedo, and must be venerated. A temple was thus built where the first termite mound appeared, and has been maintained ever since. According to Dagounon, it was these snakes that gave de Souza his power and wealth and the name Dagoun is said to be simply what de Souza called his Vodun⁴⁰⁸.

Chacha VIII confirme la troisième version, affirmant que Chacha I a reçu neuf voduns différents installés dans neuf couvents et que les dignitaires envoyés encore à l'époque de roi Ghézo restent encore aujourd'hui avec la famille de Souza⁴⁰⁹. De cette manière, Francisco Félix de Souza, Chacha VIII, même s'il est catholique, garde son autorité sur les dignitaires des cultes traditionnels du quartier Brésil, complexe de la famille de Souza, dans la ville de Ouidah. C'est d'ailleurs par le Conseil de la famille de Souza que le chef du culte du *Dagoun* est choisi et non pas par le chef suprême du culte vodun au pays.

Milton Guran a décrit en détail le temple du *Dagoun*⁴¹⁰, mais dix ans après son enquête, le petit bâtiment s'est beaucoup détérioré. Le mur externe du temple est décoré d'une fresque représentant *Dan Aïdohuedo*, l'une des variantes du vodun *dan*, qui est aussi associée au roi Ghézo. Une petite porte donne accès à une cour couverte, mais les visiteurs n'ont pas accès au couvent. C'est là que se trouve le petit temple dont la surface est de 5 mètres sur 7 mètres. Sur la façade du temple, percée de deux portes et d'une fenêtre, on voit une fresque représentant un vodun, figurant deux serpents (mâle et femelle) formant un arc-en-ciel et buvant dans le même pot. Sur la partie supérieure de la façade, on peut lire une prière à Francisco Félix de Souza, Chacha VIII, écrite en langue fon :

Adjido Hossou Kinmandakpa
Agoée Doblaché-Doblaché
Vankolika-Kpon
Adjanankou Klan-Klan

⁴⁰⁸ Interview réalisée par Dana Rush avec le *Dagounon*, Ouidah, avril, 1995. Voir Dana Rush, « Afro-Brazilian and Afro-Portuguese Arts and Cultures Along Coastal Bénin », communication présentée au Colloque *Rethinking the African Diaspora*, Emory University, Atlanta 1998, p. 5.

⁴⁰⁹ Interview avec Chacha VIII et David de Souza, Singbomey, Ouidah, le 24 juillet 2005.

⁴¹⁰ Guran, *Agudás : Os « Brasileiros » do Benim*, p. 204.

Houékinmanhouloé
Honanhou bohoto zansoukpê dokpo Hodolankanhouto⁴¹¹

Du côté gauche de la façade, on voit l'image d'une main et le mot Chacha; au centre, se trouve la représentation d'un parasol, objet caractéristique des royautes aboméennes⁴¹², sur lequel il y a un grand oiseau; à droite, on voit une seconde main sous laquelle est écrit Agossou; en-dessous, maintenant presque effacé, on voit un tabouret tenu par trois petits singes. Les murs de l'intérieur du temple sont aussi décorés de fresques. Dans la pièce située dans l'entrée, à gauche, se trouve une représentation du navire qui a amené Chacha I du Brésil (figure 6). À gauche de la peinture, c'est Francisco Félix de Souza à bord du navire et en train de ramer; au centre, on voit la représentation du serpent. Selon certains, cette effigie du serpent était aussi placée sur le navire qui l'amena en Afrique. Enfin, à l'autre extrémité de l'embarcation, on voit un immense drapeau. Sur le mur, à côté, autour de la porte, on retrouve l'arbre de *dan* ainsi que la même représentation de serpent trouvée sur la façade. Sur l'autre mur on voit un immense éléphant, Adjanakou, le symbole de Chacha I (figure 7). À droite de l'éléphant, il y a un grand arbre où se trouve un immense fruit de palmier à huile. Cette allégorie renvoie, d'une part, à la puissance de Chacha I, comparable à celle de l'éléphant et, d'autre part, à sa contribution au développement économique du royaume du Dahomey, car selon la tradition de la famille, il aurait introduit la culture du palmier à huile dans la région⁴¹³. Mentionnons toutefois que nous ne retrouvons aucune allusion au commerce des esclaves dans les louanges ou dans les fresques décorant le temple du *Dagoun*.

⁴¹¹ Martine de Souza dans Guran (*Agudás : Os « Brasileiros » do Benim*, p. 205) traduit ainsi la louange : « Il est fort, l'homme le plus fort, c'est en vain que la hyène regarde en colère l'éléphant. Le crocodile ne mange pas de poisson et ne veut pas le faire. Oh voulez-vous aider ? Même si vous êtes une fourmi, il vous considère une perle. Il est le chef du "ago" ».

⁴¹² Le parasol était le symbole du roi Adandozan, mais son nom et les images le représentant ont été enlevés de l'iconographie royale.

⁴¹³ « Discours de bienvenue du porte-parole de son Excellence Mito Honoré Feliciano Julião de Souza, Chacha VIII, à la délégation de l'Université de Rutgers (État du New Jersey), Ouidah, 24 juillet 2005 », photocopie, p. 3.

4.5.3 Les monuments symbolisant les rois devenus des divinités du vodun

Les statues situées sur la *Route des esclaves* constituent quasiment un catalogue des divinités du vodun. Elles représentent les divinités hautement placées dans le panthéon, celles qui sont associées à l'air, à l'eau, au feu et à la terre. Ces sculptures sont pour la plupart des symboles de l'iconographie traditionnelle de la famille royale d'Abomey qui, dans l'espace public, fonctionnent comme des fétiches. Bien que ces sculptures, conçues par Cyprien Tokoudgaba et Dominique Kouas, s'adressaient au départ à un public international, principalement à la diaspora, on ne retrouve à la base des monuments aucune légende décrivant ces divinités, bien connues de la population locale.

Malgré l'idée de parcours et d'évolution temporelle que la route tente de suggérer, après avoir suivi ce chemin du centre-ville jusqu'à la plage, on peut confirmer que, de manière générale, l'ordre d'apparition des statues est aléatoire. Par le fait même, les différentes sculptures représentant les voduns des rois d'Abomey ne respectent pas du tout l'ordre chronologique. Partant de la *Place des enchères*, la première statue associée à la symbolique de la famille royale est celle qui représente un passereau (figure 8), l'un des symboles du roi Kpengla (1774-1789), fils de Tegbessou et Nan Cai. Kpengla a mené plusieurs campagnes militaires et le royaume de Hueda tomba sous son autorité. Il fit avancer les limites du royaume du Dahomey jusqu'à la côte et développa davantage le commerce des esclaves⁴¹⁴. Un peu plus loin, une autre sculpture (figure 9) représente Ganyé Hessou (1600-1625) symbolisé par un oiseau *gangnihessou* mâle et un tam-tam. L'une des versions de la tradition raconte que Ganyé Hessou aurait établi, avec son frère Dakodonu (1625-1650⁴¹⁵), les bases du futur royaume du Dahomey. L'oiseau et le tam-tam sont associés à l'adage de Ganyé Hessou : « Je suis le plus grand oiseau et le plus fort tam-tam. Personne ne peut empêcher l'oiseau de chanter, personne ne peut empêcher le tam-tam de jouer ». En continuant le parcours, on retrouve la statue d'un lion (figure 10). Le lion est le symbole du roi Glèlè (1858-1889), fils de Ghézo et Na Zognidi, aussi associé à la divinité *Gu*. Glèlè a été l'un des rois à résister à la fin de la traite des esclaves. Un peu plus

⁴¹⁴ Voir Francesca Piqué et Leslie Rainer, *Wall Sculptures of Abomey*, London, The J. Paul Getty Trust, Thames and Hudson, 1999, p. 29 et Law, *Ouidah : The Social History [...]*, p. 64-65.

⁴¹⁵ Voir Law, *The Slave Coast of West Africa [...]*, p. 261.

loin, une autre statue représentant la divinité *Dan Aïdohuedo* (figure 11), le serpent qui mange sa propre queue qui forme un arc-en-ciel. *Dan Aïdohuedo* est associé au roi Ghézo qui s'était comparé à Dieu. L'image du serpent renvoie à l'idée du pouvoir intemporel et celle d'universalité⁴¹⁶. En suivant encore la route, on retrouve une sculpture représentant un caméléon (figure 12), symbole du roi Akaba ou Adahunzo (1650-1680), qui est le successeur de Dakodonu⁴¹⁷. Le caméléon qui change de couleur pour s'adapter à son environnement est le symbole de la patience dont le roi Akaba a fait preuve en attendant jusqu'à l'âge de soixante ans l'accession au trône. Une autre sculpture (figure 13) représente le roi Agoli Agbo I (1894-1900), fils de Glélé et Na Kannayi, ancien général dans l'armée de son frère, le roi Béhanzin (1889-1894). Le roi Agoli Agbo I, mis sur le trône par les Français, est symbolisé dans la sculpture par une jambe, une pierre, un arc et un balai, car son adage était : « Attention ! La dynastie royale dahoméenne a trébuché, mais elle n'est pas tombée ». Agoli-Agbo I a signé un accord de protectorat avec le général Dodds, limitant beaucoup son pouvoir, ce qui a mené à son exil et à l'abolition de la monarchie par les Français. Une autre statue représente un requin (figure 14), symbolisant le roi Béhanzin (1889-1894), le dernier monarque indépendant avant la conquête française. La statue représentant un babouin (figure 15) est une image ambiguë. Elle fait allusion à un épisode qui aurait eu lieu sous Adandozan (1797-1818) qui, fatigué de payer des tributs élevés au royaume d'Oyo, envoya au roi un parasol avec une applique représentant un babouin mangeant comme un goinfre. Or, vraisemblablement, sous l'effet d'une volonté affichée d'effacer la mémoire d'Adandozan, l'image du singe qui mange un épis de maïs est aujourd'hui associée au roi Ghézo, ce dernier ayant contribué à l'expansion du Dahomey en libérant le royaume de l'autorité d'Oyo. Près de la plage, on trouve enfin la dernière sculpture faisant référence à un roi aboméen (figure 16). Elle représente un navire européen, symbole du roi Agaja (1716-1732), frère⁴¹⁸ de Houegbadja (ou Wegbaja) et de Na Adonon. Ce roi a annexé le royaume de Hueda, ce qui donna à son royaume l'accès direct à la mer et rendit possible ainsi les premiers contacts avec les Européens.

⁴¹⁶ Piqué et Rainer, *Wall Sculptures of Abomey*, p. 75.

⁴¹⁷ Law, *The Slave Coast of West Africa [...]*, p. 263.

⁴¹⁸ Law, *The Slave Coast of West Africa [...]*, p. 264 et p. 266.

4.5.4 L'arbre de l'oubli

Deux repères signalent sur la route les endroits par où les esclaves seraient passés avant l'embarquement. Le premier est *l'Arbre de l'oubli* (figure 17), marqué par une sculpture de l'artiste Dominique Kouas représentant une *Mami Wata* à trois têtes. À la base de la statue se trouve une plaque où l'on explique que ce qui suit :

En ce lieu se trouvait l'arbre de l'oubli. Les esclaves mâles devaient tourner autour de lui neuf fois, les femmes sept fois. Ces tours étant accomplis les esclaves étaient censés devenir amnésiques. Ils oubliaient complètement leur passé, leurs origines et leur identité culturelle, pour devenir des êtres sans volonté de réagir ou de se rebeller.

Même si l'association entre l'image de *Mami Wata* et l'idée d'un arbre de l'oubli n'est pas très claire, ce monument est l'un des seuls à faire référence à la mémoire de l'esclave, censé oublier l'Afrique. En continuant sur la route, on arrive ensuite à la case Zomaï, « là où le feu ne va pas », lieu où les esclaves auraient été rassemblés. À la base du monument central, une légende explique la signification du site :

Zomaï signifie « que le feu ou la lumière ne s'y hasarde point ». En effet, en cet endroit, se trouvait une grande case hermétiquement close où les esclaves étaient enfermés dès leur arrivée à Zounbodgi et d'où ils ne sortaient que pour être transférés vers l'arbre du retour. Cette séquestration absolue désorientait totalement les esclaves et rendait extrêmement difficile toute tentative de fuite ou de rébellion. Ce séjour ici les conditionnait pour la vie de promiscuité et d'obscurité des cales des négriers.

À l'endroit où l'ancien bâtiment aurait été situé, des sculptures de Dominique Kouas et Cyprien Tokoudagaba ont été installées. La sculpture centrale de Kouas représente des esclaves de différents groupes ethniques présentant diverses scarifications faciales. Les deux œuvres de Tokoudagaba montrent des esclaves « récalcitrants », bâillonnés, accroupis et attachés à une chaise de porteur.

4.5.5 Zomachi, le mémorial du repentir

Dans la suite du trajet on arrive à Zomachi, « mémorial du repentir et domaine de l'escale du retour », mis en place par l'IDEE (Institut de développement et d'échanges endogènes). Le site occupe un immense terrain clôturé avec une végétation abondante. Sur le mur de la façade on trouve des bas-reliefs racontant l'histoire de la région et de la traite des esclaves (figure 18). De gauche à droite, la première section de la murale présente différents personnages ainsi qu'une carte du continent africain, motif récurrent. La deuxième section montre des personnages enchaînés qui se déplacent, le paysage africain en arrière-plan. La troisième représente, en plan rapproché, des marchands et des négriers africains en train de négocier et de vérifier les conditions physiques des esclaves. La quatrième section illustre le déplacement des esclaves maintenant vendus aux marchands. La cinquième partie de la murale représente le bateau négrier et la mer, ainsi que l'image désormais renommée du plan du navire. La sixième section, moins narrative, montre des pieds, des mains et des têtes enchaînées. La septième section représente de même un cercle ou un disque symbolisant le mouvement et à l'intérieur duquel se trouvent quelques objets dont des balances et des pièces de monnaie. La huitième section de la murale montre un groupe de personnages habillés à l'occidentale représentant la diaspora. Enfin, la dernière section, située après la porte d'entrée du domaine, montre un paysage africain paisible et quelques personnages. Sur un mur situé du côté droit de l'entrée, les bas-reliefs montrent des esclaves, représentés à grande échelle, brisant les chaînes qui les retiennent.

L'IDEE (Institut de développement et d'échanges endogènes) est dirigé par le professeur Honorat Aguessy, dont la trajectoire est mise en valeur sur le site Internet de l'organisation⁴¹⁹. Ce dernier y est présenté comme une personnalité très importante au plan national et international : ancien chercheur au CNRS à Paris, ancien directeur de la recherche scientifique et technique au Bénin, ancien directeur du programme d'enseignement supérieur et de formation des personnels d'éducation de l'UNESCO pour l'Afrique, doyen honoraire et fondateur de la Faculté des lettres et sciences humaines, président du Centre d'éducation à distance et, enfin, fondateur et directeur du Laboratoire

de sociologie, d'anthropologie et d'études africaines. Par contre, sur le plan politique, les activités de Honorat Aguessy semblent avoir suscité certaines controverses, même si celles-ci n'ont pas été nécessairement rendues publiques. Benjamin Vanderlick, lors d'une enquête de terrain, effectuée dans le cadre d'une maîtrise en ethnologie urbaine, montre que Honorat Aguessy, avec l'aide d'un pasteur pentecôtiste, a protégé un groupe de réfugiés Ogonis venant du Nigeria. Il leur aurait fourni son appui politique, un avocat et même de l'hébergement. En échange de son soutien, Aguessy aurait utilisé gratuitement la force de travail des réfugiés pour construire son mémorial qui rappelle les horreurs de l'esclavage et de la traite atlantique:

Le professeur Aguessy [...] interviendra en faveur des réfugiés face à la répression qu'ils ont subie. Il fournira un avocat pour défendre les dix-huit incarcérés de l'Assemblée de Dieu et aurait fourni un hébergement à Cotonou au pasteur Barry au moment où celui-ci était recherché par les autorités de Ouidah. Cependant, différents habitants de Ouidah, dont Athanase Hounyovi, le chef des affaires politiques de la CUO, m'ont signalé que « Aguessy est quelqu'un d'intéressé », il annonce : « s'il aide les Ogonis, c'est qu'il doit y trouver un intérêt ». J'apprendrai par la suite que cet ancien universitaire Béninois utilise des réfugiés de Barry Saro Wuganaale pour la construction de Zomachi, sur la route de la plage, de son centre en mémoire de la diaspora africaine. Barey, un des dix-neuf incarcérés du 10 septembre et actuel chef de chantier Ogoni de Zomachi refusa de me dire combien ils étaient payés pour ce travail mais que la rémunération était faible. D'autres échos dans la ville disent même qu'ils ne sont pas payés et que Aguessy les utilise, par l'intermédiaire du pasteur Barry, en contrepartie du soutien politique qu'il leur apporte⁴²⁰.

L'IDEE est devenu un organisme puissant dont la structure est développée et dont les objectifs sont de promouvoir la culture et les savoirs africains auprès de sa diaspora. Il gère notamment le mémorial Zomachi. En plus d'organiser des colloques et différentes activités, l'Institut se trouve dans un bâtiment dont une partie est située à l'entrée de Ouidah et qui comprend des salles de conférences, une salle multifonctionnelle pour la restauration, des

⁴¹⁹ Institut de développement et d'échanges endogènes : <http://www.idee-benin.com>, site Internet consulté le 27 septembre 2006.

⁴²⁰ Benjamin Vanderlick, « Agonie Ogonie : l'installation des réfugiés Ogonis à Ouidah », mémoire de maîtrise en ethnologie urbaine, Lyon, Faculté d'anthropologie et de sociologie, Université Lumière Lyon II, septembre 2002. p. 58-59.

salles de réunion, une bibliothèque, une salle d'exposition, un musée, une terrasse, un jardin botanique et une centaine de chambres. Le projet du mémorial Zomachi fait partie d'un ensemble d'initiatives de promotion du développement économique et touristique, menées par les notables de la ville de Ouidah, pour mettre la ville en valeur :

En étroite harmonie et communion avec la société civile il est en train d'ériger certains monuments dont l'escale du retour sera le chef d'œuvre qui redynamisera cette route. Il faut faire remarquer qu'en 1998, plus précisément le 18 janvier, les notables de la ville de Ouidah se sont agenouillés pour demander pardon à Dieu et à leurs frères de la Diaspora pour les péchés de leurs ancêtres qui ont collaboré avec les acheteurs d'esclaves. Ceci a eu lieu après une longue marche sur 3 km. C'est ainsi qu'a été instaurée la marche du repentir le troisième dimanche du mois de Janvier sous la direction du Professeur Honorat Aguessy en collaboration avec la société civile⁴²¹.

La principale activité organisée dans le cadre de la création du mémorial est la marche du repentir, qui attire chaque mois de janvier des représentants de la société locale et des Africains de la diaspora. Ainsi, sur le site où se trouve le mémorial, un nouveau projet se développe, celui de l'escale du retour :

Après l'initiation par l'UNESCO, en 1994, du projet « La Route de l'Esclave », l'UNESCO et l'état béninois ont réalisé conjointement « La Porte du Non-Retour » à la plage de Ouidah, point final de « la Route de l'Esclave » que les capturés ont dû faire à l'époque avant de quitter l'Afrique. Ce monument, l'escale du retour ainsi que le fameux festival vaudou annuel ont fait de Ouidah un site d'attraction touristique, surtout pour les descendants des esclaves venant de la Caraïbe et de l'Amérique. L'escale du retour, chef-d'œuvre d'un ensemble de monuments érigés par le Professeur Aguessy en étroite harmonie et communion avec la société civile, redynamisera la route de l'esclave⁴²².

⁴²¹ « Zomachi : la flamme jamais éteinte », dans *Institut de développement et d'échanges endogènes* : <http://www.idec-benin.com/zomachi.htm>, site Internet consulté le 27 septembre 2006.

⁴²² « Escale du retour », dans *Institut de développement et d'échanges endogènes* : <http://www.idec-benin.com/escale.htm>, site Internet consulté le 27 septembre 2006.

Le projet prévoit encore la création de cinquante chambres modernes, un syndicat d'initiative, un maquis, un musée, une galerie, une salle de conférence et un restaurant. Un projet de cette nature vient ainsi confirmer combien les processus de patrimonialisation et de mise en mémoire de l'esclavage, développés par des organismes publics, par des organismes privés et par des notables, font partie d'une entreprise à vocation commerciale, dont les principaux objectifs sont d'attirer des touristes et de promouvoir le développement économique de certains groupes privilégiés de la société locale.

4.5.6 Mémorial de Zoungbodji

Sur le trajet de la *Route des esclaves* se trouve ensuite le Mémorial de Zoungbodji (figure 19). La tradition raconte que c'était à cet endroit que l'on marquait les esclaves au fer rouge afin de faciliter leur identification auprès de chaque marchand⁴²³. On raconte aussi que de nombreux esclaves qui n'avaient pas survécu à leur emprisonnement à Zomaï auraient été enterrés dans ce site. Le mémorial est une construction en ciment qui est clôturée et qui mesure environ quinze mètres carrés. Deux sculptures de Cyprien Tokoudagba sont placées chaque côté de l'entrée du mémorial. Elles représentent un esclave et une esclave à genoux; leurs mains sont menottées, leur bouche bâillonnée. À l'intérieur du mémorial, dans la partie centrale au fond, il y a une immense mosaïque rectangulaire aux formes abstraites en noir et rouge sur fond blanc; elle a été conçue par Fortunée Bandeira. Selon l'artiste, la couleur noire représente les Africains enchaînés tandis que la couleur rouge symbolise le sang des captifs⁴²⁴. Du côté gauche de la mosaïque se trouvent deux sculptures en métal recyclé, conçues par les frères Théodore et Calixte Dakpogan, représentant des visages d'esclaves; l'un d'eux présente des scarifications (figure 20). À droite, une sculpture de Cyprien Tokoudagba représente un esclave, les bras ouverts, brisant ses chaînes (figure 21). En dépit de son caractère remarquable, le mémorial se trouve aujourd'hui pratiquement à l'abandon : sa porte est verrouillée, sa peinture, défraîchie et ses sculptures, complètement rouillées.

⁴²³ D'après Robin Law, cette hypothèse est très plausible. Voir Law, *Ouidah : The Social History [...]*, p. 142.

⁴²⁴ Rush, « Contemporary Vodun Arts of Ouidah, Benin », p. 43.

4.5.7 L'arbre du retour

Après le mémorial Zoungbodji, l'idée d'oubli mise de l'avant jusqu'ici est remplacée par celle de retour. Le site où se trouve l'*Arbre du retour* (figure 22), censé avoir été planté au XVIII^e siècle sous le roi Agaja, est marqué par une sculpture de Cyprien Tokoudagba représentant *Aziza*, le vodun de la forêt. Vers la fin du trajet, l'une des dernières pièces représentant une divinité du vodun, placée sur la route, est celle de *Heviosso*, qui fut d'abord connue sous le nom de *So*, c'est-à-dire fils de Hévié, village situé entre Allada et Ouidah d'où cette divinité aurait été amenée à Abomey⁴²⁵. Divinité du tonnerre, *Heviosso* correspond à la divinité *Shango* du culte des orishas yorouba, devenu Xangô, divinité de la justice, dans le *candomblé* et dans l'*umbanda* brésiliens. La sculpture représentant *Heviosso* (figure 23) respecte la frontalité des sculptures en bois que l'on trouve dans les temples. Le ciment confère à la statue un aspect rudimentaire où il n'y a pas de place pour les détails. Le corps de la divinité est inspiré du corps humain, mais ses proportions anatomiques sont approximatives.

4.6 La Porte du non-retour

Le seul monument construit dans le cadre du projet *La Route de l'esclave* est la *Porte du non-retour* (figure 24). Située sur la plage, à la fin de la *Route des esclaves*, l'imposante porte a été inaugurée en novembre 1995. Conçue et ornée par l'artiste béninois Fortuné Bandeira, selon une esthétique monumentale à la soviétique, elle symbolise le point où les esclaves étaient embarqués pour les Amériques⁴²⁶. Situé sur une grande plateforme circulaire en ciment, plus élevée que le niveau du sol, la porte en forme d'arc établit un point de transition entre la plage et l'océan visible à travers le monument. Le monument est

⁴²⁵ Voir Herskovits, *Dahomey : An Ancient West African Kingdom*, vol. 2, p. 51 et Law, *Ouidah : The Social History [...]*, p. 90.

⁴²⁶ « The slaves and other commodities exported through Ouidah had therefore to be taken overland and across the lagoon to the beach, rather than being embarked directly into European ships. » Law, *Ouidah : The Social History [...]*, p. 18.

peint en blanc et d'un rouge proche de la couleur de la terre, tonalité très utilisée sur les murs et les façades des maisons locales. Sur les quatre colonnes du monument se trouvent des bas-reliefs de couleur ocre représentant des couples de captifs nus et à genoux (figure 25). Dans la partie supérieure du monument apparaissent deux longues files d'esclaves nus qui marchent sur la plage en direction d'un grand navire situé là où se trouve le point de fuite, au centre de l'image.

La plateforme du monument est décorée de bas-reliefs symbolisant différentes divinités comme *Dan Aïdohuedo*, *Mami Wata* et *Gu* ainsi que de statues représentant des revenants, les *Egungun*, réalisées par l'artiste Yves Appolinaire Pédè. Les quatre sculptures en fer représentant des familles de captifs, placées de chaque côté de la porte, ont été conçues par l'artiste Dominique Kouas. Le texte gravé sur la plaque qui identifie le monument mentionne les noms des artistes, mais pas du tout le projet *La Route de l'esclave* :

La Porte du Non-Retour a été inaugurée le 30-11-95 par le président de la République Son Excellence Monsieur Nicéphore Dieudonné Soglo, Monsieur Federico Mayor, Directeur Général de l'Unesco, Monsieur Boutros Boutros Ghali, Secrétaire Général de l'O.N.U, à l'occasion de l'Année Internationale de la Tolérance.

Une grande plaque en ciment peinte en rouge et or affiche le nom du monument, le logo de l'UNESCO et deux armoiries du Bénin dont la devise est « fraternité, justice et travail » (figure 26). La plus grande présente un écusson soutenu par deux panthères tachetées et sur lequel se trouvent deux cornes remplies de sable et de maïs. Dans le premier quart de l'écusson se trouve un fort Somba ; dans le second quart, l'Étoile du Bénin, symbolisant la vie ; dans le troisième, un palmier et, dans le quatrième, un navire évoquant l'arrivée des Européens. Encore une fois, il n'y a nulle mention du projet *La Route de l'esclave*. Le journal *La Nation* donna de la visibilité au nouveau monument : « la porte du non-retour matérialise l'appropriation d'une tragédie qui a frappé, marqué dans la chair, sans pitié,

notre race, dépeuplé notre continent et créé les conditions objectives de son actuel sous-développement »⁴²⁷.

4.7 Le Mémorial du grand jubilé de l'année 2000

En 2000, la construction sur la plage de deux nouveaux mémoriaux, très similaires, a modifié la signification de la *Porte du non-retour*. Le premier monument, situé à une centaine de mètres de la *Porte du non-retour*, est le *Mémorial du grand jubilé de l'année 2000*, commandité par l'Église catholique pour rendre hommage aux premiers messagers de la bonne nouvelle au Dahomey, c'est-à-dire aux premiers missionnaires catholiques arrivés au Dahomey pendant la seconde moitié du XIX^e siècle. Le mémorial, en ciment et en granite, est placé sur une grande base où mène un petit escalier, ce qui place le monument à un niveau plus élevé que celui de la plage. La couleur de l'ensemble de cette structure est exactement la même que celle de la *Porte du Non-retour*. Le mémorial reproduit un grand mur où le contour d'une immense carte du Bénin est découpé, ouvrant ainsi une fenêtre vers l'océan. Dans la partie intérieure et centrale se trouve une grande croix en granite. Ainsi, de l'intérieur (figure 27), à travers la carte du Bénin, on peut voir la mer, tandis que de l'extérieur (figure 28), à partir de la plage, on peut plutôt voir la croix. Le côté intérieur du mémorial est décoré de bas-reliefs représentant des missionnaires. On y lit des passages de la Bible et les noms des religieux : « Les trois premières Sœurs NDA arrivées au Dahomey en Août 1877 : Sœur Monique, Sœur Cyprien, Sœur Dominique », ou encore, « Ici débarquèrent le 18 avril 1861 les pères Borghero et Fernandez, messagers de la bonne nouvelle ». Ce mémorial, qui commémore l'arrivée des missionnaires catholiques, se trouve en totale dissonance par rapport aux autres monuments rappelant le vodun et l'esclavage, situés dans la ville et près de la plage. En effet, l'Église catholique est indissociable du rôle qu'elle a joué dans la légitimation, d'abord, de l'esclavage et de la traite atlantique et, ensuite, de la colonisation française.

⁴²⁷ N. Boni Seni, « Inauguration de la "Porte du non retour" à Djèbadji plage Ouidah : Reconstituer des anneaux de la mémoire », *La Nation*, vendredi, décembre 1995.

4.8 La Porte du retour

Toujours sur la plage, à une centaine de mètres du *Mémorial du grand jubilé de l'année 2000*, un second projet a vu le jour. La *Porte du retour* est située sur un grand terrain et comprend un monument et un petit musée. Le projet a été mis sur pied en 2004, par une organisation non gouvernementale internationale nommée PROMETRA (Organisation pour la Promotion des Médecines Traditionnelles), présidée par le Sénégalais Erick V. A. Gbodossou⁴²⁸. Le siège de cette ONG est situé à Fatick au Sénégal depuis 1971. Son organisation est maintenant très développée tant en Afrique et aux États-Unis que dans les Caraïbes. De même que l'IDEE (Institut de développement et d'échanges endogènes), PROMETRA a pour objectif de promouvoir la médecine et les savoirs locaux africains. Contrairement à l'Institut, le travail de l'ONG n'est l'initiative d'une seule personne et sa structure est plus transparente.

Le monument de la *Porte du retour* (figure 29) est constitué d'une plaque en ciment, dans laquelle est découpée une carte de l'Afrique, et de trois sculptures en bronze. La première sculpture représente une mère alors que les deux autres représentent son fils et sa fille. Ces derniers sont habillés à l'occidentale et pourraient être originaires de l'Amérique du Nord. La mère Afrique reçoit les bras ouverts ses deux enfants qui reviennent sur la terre de leurs ancêtres (figure 30).

Non loin du monument se trouve le *Musée de la Porte du retour*. Devant la façade du musée se dressent deux sculptures en bronze (figure 31) représentant des esclaves brisant les chaînes qui les retiennent, conçues par Benjamin Mafort, un artiste originaire du Nigeria. Les visiteurs du musée, pour la plupart des Afro-américains de la diaspora, sont invités à apporter avec eux un « memento » et de le laisser dans une salle spéciale dédiée à la mémoire des ancêtres qui ont été déportés et qui n'ont pas été en mesure de revenir. Dans la première salle du musée se trouve une immense murale décorée d'une grande scène en bas-relief représentant un groupe d'esclaves enchaînés en train de se déplacer sous la surveillance de deux négriers. Les quelques pièces et masques exposés dans les deux

⁴²⁸ Prometra International (Organisation pour la Promotion de Médecines Traditionnelles) : <http://www.prometra.org/> site Internet consulté le 27 septembre 2006.

salles du musée ne présentent rien qui soit digne de mention. Le projet du monument et du musée aurait été l'initiative d'un groupe d'Afro-américains des États-Unis, même si la plupart d'entre eux ne sont pas des descendants d'esclaves originaires de la région de l'actuel Bénin.

4.9 Mémoire et mise en scène de l'esclavage

L'achèvement des projets *La Route de l'esclave* et *Ouidah 92* a sûrement contribué à encourager la création des musées et la construction de nouveaux monuments, lesquels ne sont pas en lien direct avec la question de l'esclavage. Ce phénomène désordonné de patrimonialisation, qui a échappé selon toute vraisemblance à l'attention d'organismes comme l'UNESCO, altère les objectifs originaux des initiatives officielles en créant une dynamique qui met en valeur les mémoires plurielles et conflictuelles de l'esclavage. Fort probablement à cause de sa situation politique et économique relativement stable, le Bénin est devenu un pôle d'attraction pour l'installation de différentes organisations non gouvernementales ainsi que pour la mise en place de projets qui s'adressent à la diaspora et qui sont menés dans des villes comme Ouidah par des notables de l'endroit. L'idée d'une *Route des esclaves*, qui cherche à reproduire le parcours et le déplacement des captifs vers les Amériques sur le territoire africain avant l'embarquement, met l'accent sur une représentation stéréotypée de l'esclave. Les images de l'esclave enchaîné, de l'esclave accroupi et de l'esclave nu, ou encore de files d'esclaves qui se préparent à embarquer sur le navire négrier, telles qu'elles sont présentées dans les différents mémoriaux et monuments à Ouidah, disent peu sur l'histoire de l'esclavage et de la traite atlantique.

À un premier niveau, cet ensemble de monuments constitue une mise en scène, comme celle à laquelle on participe en visitant la Maison des esclaves à l'île de Gorée, au Sénégal. Son intention est d'émouvoir les visiteurs et, ce faisant, la diaspora. Dans ce spectacle de victimisation, l'image de l'esclave victime est presque toujours accompagnée de l'idée de repentance et de retour, cette dernière associée au tourisme. Le public visé n'est pas constitué des descendants de ceux qui ont été vendus par le royaume du Dahomey et qui, aujourd'hui, se retrouvent principalement au Brésil, à Cuba et en Haïti. Faute de moyens

financiers, ces derniers retournent peu ou pas en Afrique. Le public visé par ces initiatives, force est de le constater, est la diaspora nord-américaine. Toutefois, à un second niveau, qui échappe aux initiatives menées par l'UNESCO et qui est, peut-être, moins compréhensible pour le touriste, les statues conçues par Cyprien Tokoudagaba, qui représentent les divinités et les voduns de la famille royale d'Abomey, et les vieux temples que l'on retrouve sur le chemin entre le centre-ville et la plage, dont les murs ont été très souvent couverts de nouvelles fresques, réussissent à positionner le visiteur à la croisée de différentes mémoires et de diverses histoires, où la victimisation fait place à la valorisation de l'art, des religions et des cultures africaines.

CHAPITRE 5

BRÉSIL : DE L'ESCLAVAGE À L'AFFIRMATION CULTURELLE

Au cours des dernières années, la vague mémorielle et patrimoniale a fait surface au Brésil. Elle présente plusieurs traits spécifiques. À la différence de la République du Bénin, où les mémoires de l'esclavage se manifestèrent surtout par les projets officiels de création de musées et de construction de monuments, la dénonciation des inégalités du présent et la lutte contre le racisme, dont les Afro-Brésiliens sont victimes, furent les thèmes porteurs de cette vague au Brésil. Comment ces revendications ont-elles émergé dans un pays qui pendant longtemps fut internationalement connu comme une nation « métissée » aux relations raciales harmonieuses ?

Dans la première partie du chapitre, nous expliquons le contexte dans lequel eut lieu l'abolition de l'esclavage au Brésil. Nous chercherons à comprendre comment les conditions dans lesquelles se trouvaient les anciens esclaves et leurs descendants firent en sorte que, pendant la période qui a suivi l'abolition, ils continuèrent toujours à être marginalisés tant économiquement que socialement. Dans la seconde partie du chapitre, nous présenterons un historique de l'organisation de la lutte contre le racisme, pour montrer les conditions d'élaboration des projets d'actions affirmatives. Dans la troisième partie du chapitre, nous montrerons que c'est à travers les différentes formes d'affirmation culturelle que s'est produite l'émergence des revendications qui visent l'obtention de meilleures

conditions de vie pour la population afro-descendante. La mise en valeur des liens avec l'« Afrique » y joua un rôle fondamental.

Nous pouvons difficilement rendre compte de la diversité des travaux sur les relations raciales dans les différentes sphères de la vie sociale brésilienne, développés au cours des quarante dernières années. En plus des travaux des historiens, sociologues et anthropologues, notamment brésiliens, français, états-uniens et britanniques établis, on compte aujourd'hui un nombre élevé de mémoires de maîtrise et de thèses de doctorat soutenues dans les universités brésiliennes portant sur l'implantation des actions affirmatives. Dans ce cadre, en privilégiant les analyses les plus récentes de Michel Agier, Lilia Moritz Schwarcz, Antonio Sérgio Alfredo Guimarães, Livio Sansone et James Lorand Matory, nous cherchons à montrer que les échanges entre Bahia et le Golfe du Bénin ont continué pendant le XX^e siècle et que, vers la fin des années soixante-dix, ils s'accrochèrent davantage. C'est en s'appuyant sur cette dynamique de reconstruction de l'« Afrique » au Brésil que les revendications des Afro-Brésiliens se sont développées.

5.1 De l'esclavage à l'abolition

L'abolition de l'esclavage au Brésil fut le résultat d'un long processus. Après l'abolition de la traite anglaise en 1807 et surtout après 1808 – lorsque la cour portugaise s'installa à Rio de Janeiro pour fuir l'invasion de l'armée de Napoléon, qui avait décrété un blocus continental contre l'Angleterre – les Britanniques mirent de la pression sur le Portugal pour que la traite des esclaves vers le Brésil fût abolie. Ce faisant, l'Angleterre voulait bloquer le développement de l'industrie sucrière brésilienne, dont le sucre était vendu à un prix inférieur à celui du sucre produit en Inde et dans les Antilles britanniques⁴²⁹. Entre 1810 et 1826, la signature par l'Angleterre de différents traités avec le Portugal et le Brésil visait à abolir la traite brésilienne. Alors que l'Inde commençait à être la priorité britannique, il devenait nécessaire d'empêcher l'arrivée des esclaves, main-d'œuvre bon marché, dans les ports brésiliens. Malgré l'influence croissante de l'Angleterre sur les affaires brésiliennes,

⁴²⁹ Alberto da Costa e Silva, *Um rio chamado Atlântico : A África no Brasil e o Brasil na África*, Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 2003, p. 15.

surtout après la proclamation de l'indépendance en 1822, les intérêts économiques britanniques ne furent pas pris en compte immédiatement. La loi du 7 novembre 1831 déclarait illégal le commerce des esclaves et tout esclave entré dans le pays après cette date devait être considéré libre. Cependant, cette mesure ne devint jamais effective. Cette loi est connue comme la loi *para inglês ver* (litt. « pour que les Anglais voient »). Cette expression est toujours utilisée au Brésil pour qualifier une loi qui ne sera jamais appliquée.

Ce ne fut qu'en 1850 que la traite brésilienne prit fin. L'abolition effective de la traite eut un impact majeur sur l'économie nationale. Pour Luiz Felipe de Alencastro, l'abolition de 1850 constitue ainsi la vraie rupture coloniale⁴³⁰. Malgré cela, l'esclavage existait toujours et le trafic interne continuait à amener des esclaves de la région Nordeste, où les plantations de canne à sucre entraient dans une période de crise, vers les plantations de café du Sud.

Dans les années 1860, le mouvement abolitionniste était une réalité⁴³¹. Des lois « abolitionnistes » furent élaborées dès les années 1870. La loi du « ventre libre » de 1871 donne la liberté aux enfants nés après cette date au Brésil d'une mère esclave. Cependant, la loi établissait que l'enfant resterait sous l'autorité du maître et de sa mère jusqu'à l'âge de huit ans et prévoyait par la suite pour lui une nouvelle forme de dépendance personnelle. Après cet âge, le maître propriétaire de la mère pourrait recevoir de l'État une indemnisation ou décider d'utiliser les services du mineur jusqu'à l'âge de vingt-et-un ans. Dans le premier cas, le gouvernement prenait le mineur à sa charge et, en général, il le plaçait dans une institution de charité qui le faisait travailler jusqu'à vingt-et-un ans. L'indemnisation de 600 000 réaux étaient payés au maître en titres de rente d'État, à raison de 6 % sur 30 ans. Comme, presque toujours, les maîtres préféraient retenir l'enfant, cela devint une nouvelle forme d'esclavage, d'autant plus que la loi ne déterminait ni le nombre minimal d'heures de travail, ni le régime sanitaire, ni l'alimentation que devait recevoir le jeune « esclave libre »⁴³².

⁴³⁰ Pour Luiz Felipe de Alencastro, « Le versant brésilien de l'Atlantique-Sud : 1550-1850, *Annales : Histoire, Sciences Sociales*, 61 (2) mars-avril 2006, p. 339-382.

⁴³¹ Voir Robert Conrad, *The Destruction of Brazilian Slavery, 1850-1888*, Berkeley, University of California Press, 1972.

⁴³² Kátia de Queirós Mattoso, *Être Esclave au Brésil, XVI^e – XIX^e siècle*, Paris, Hachette, 1979, p. 202.

En 1880, Joaquim Nabuco et José do Patrocínio créèrent la Société brésilienne contre l'esclavage. À la même année, plusieurs publications anti-esclavagistes sont parues, dont la revue *Ilustrada* et le journal *O Abolicionista*. En 1885, à la veille de l'abolition de l'esclavage, la « loi des sexagénaires » libéra les esclaves adultes âgés de plus de soixante ans. Sauf que l'esclave libéré devait indemniser son maître et s'il n'avait pas le montant nécessaire et s'il était âgé entre soixante et soixante-deux ans, il devait alors travailler encore trois ans. Dans les autres situations, l'esclave devrait travailler jusqu'à soixante-cinq ans. Évidemment, très peu d'esclaves ont-ils réussi à obtenir leur « liberté » de cette manière et même pour ceux qui l'ont obtenue, il était presque impossible de survivre à un tel âge si avancé pour l'époque en dehors de la maison du maître.

En 1888, l'esclavage fut aboli par la loi Áurea, signée par la princesse Isabel, au nom de son père, l'Empereur D. Pedro II. Si la loi ne prévoyait aucune compensation financière ou indemnisation pour les propriétaires d'esclaves, elle n'établissait aucune forme de réparation pour les anciens esclaves⁴³³. Une année plus tard, un coup d'État militaire mit fin à la monarchie. Malgré la proclamation de la République, la population dans son ensemble, dont les anciens esclaves et leurs descendants, resta en marge de la vie politique du fait que le vote était interdit aux analphabètes.

Environ 750 000 esclaves ont bénéficié de l'abolition⁴³⁴. Toutefois, l'État brésilien ne leur a fourni aucun moyen de s'insérer dans la société des hommes libres. Plusieurs acceptèrent donc de continuer à travailler pour leurs anciens maîtres sans recevoir de salaire⁴³⁵. Laissés à eux-mêmes, certains anciens esclaves continuèrent à travailler pour leurs anciens maîtres pour des salaires infimes, tandis que d'autres se déplacèrent dans les villes à la recherche de travail. Somme toute, ces hommes et ces femmes libérés n'ont pas occupé les nouveaux emplois disponibles, principalement ceux des plantations de café de la vallée du fleuve Paraíba.

⁴³³ « Lei nº 3.353, de 13 de maio de 1888 », *Leis, etc. Collecção das leis do Império do Brazil de 1810*, Rio de Janeiro, Imprensa Nacional, 1891. v. 1, p. 228 dans Presidência da República, Casa Civil, Subchefia para Assuntos Jurídicos, https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Leis/1851-1900/L3353.htm, site Internet consulté le 30 juin 2006.

⁴³⁴ Edison Carneiro, *Ladinos e Crioulos*, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1964, p. 95, cité par Costa e Silva, *Um rio chamado Atlântico*, p. 22.

⁴³⁵ Conrad, *The Destruction of Brazilian Slavery*, p. 274.

Depuis la fin de la traite des esclaves en 1851, la crainte qui avait été associée à l'avenir du pays, après une éventuelle abolition de l'esclavage, avait poussé les élites esclavagistes à développer une politique de « blanchissement » racial. Cette politique basée sur des arguments « scientifiques » visait la « purification » de la population brésilienne qui risquait de se détériorer dû à l'importance de sa composante africaine⁴³⁶. Ainsi, au cours de la seconde moitié du XIX^e siècle, la monarchie et les élites rurales encouragèrent l'immigration européenne (italienne, espagnole, portugaise et allemande) pour obtenir des travailleurs dans les zones caféières de São Paulo et Rio de Janeiro. Pendant cette période, la main-d'œuvre esclave y côtoie la main-d'œuvre libre européenne. Entre 1884 et 1893, 883 668 immigrants européens entrèrent au Brésil, ce qui fit augmenter graduellement la population blanche au lieu d'entraîner une augmentation de la population métissée. Cette politique fonctionna particulièrement à São Paulo. Toutefois, comparativement à des pays comme l'Argentine, le nettoyage racial brésilien fut beaucoup moins réussi.

Toutefois l'idéologie du « blanchissement » racial ne fut ni le seul ni le principal facteur pour intensifier l'immigration européenne. Comme le rappelle Jacob Gorender, l'abolition de l'esclavage eut aussi un impact sur les travailleurs noirs libres et affranchis qui formaient la majorité de la population, mais qui étaient distribués de manière inégale dans les différentes régions du pays⁴³⁷. Avant même l'abolition, les discussions autour des salaires étaient récurrentes parmi les grands propriétaires ruraux de l'industrie caféière, qui cherchaient alors à créer un grand bassin de travailleurs afin de pouvoir payer des salaires très bas. De ce fait, il était nécessaire d'attirer de la main-d'œuvre de l'extérieur, ce qui n'était pas facile, car la région de São Paulo n'était alors pas aussi attirante qu'elle l'est aujourd'hui. De plus, le besoin de main-d'œuvre se faisait sentir dans d'autres régions, notamment dans les plantations de cacao de Bahia et dans les zones d'extraction de caoutchouc en Amazonie, deux activités où l'esclave n'avait jamais été utilisé auparavant. Cette configuration joua alors un rôle essentiel pour encourager l'immigration européenne dans des centres comme São Paulo.

⁴³⁶ Parmi les nombreuses études sur la question, voir M. Corrêa, *Ilusões da liberdade: a escola Nina Rodrigues e a antropologia no Brasil*, Bragança Paulista, UDUSF, 1998 et Lilia Moritz Schwarcz, *O espetáculo das raças: cientistas, instituições e questões raciais no Brasil (1870-1930)*, São Paulo, Companhia das Letras, 1993.

⁴³⁷ Jacob Gorender, *A escravidão reabilitada*, São Paulo, Ática, 1990, p. 192.

Au début du XX^e siècle, lorsque l'industrie se développait, notamment à São Paulo, la main-d'œuvre européenne fut encore privilégiée et occupa les emplois disponibles. En 1901, les travailleurs européens constituaient 92 % du prolétariat industriel de São Paulo. Ce ne fut qu'à partir des années 1920, lorsque l'immigration européenne diminua considérablement, que les fermiers et entrepreneurs urbains firent appel à la main-d'œuvre nationale et encouragèrent la migration interne, notamment des régions Nordeste et de Minas Gerais. Au Rio Grande do Sul, la situation de marginalité sociale et économique des Afro-Brésiliens dans la période qui suivit l'abolition ressemblait à celle de São Paulo. Par ailleurs, le degré d'industrialisation dans cet État était plus faible et le nombre d'Afro-Brésiliens y était aussi inférieur. Par contre, à Rio de Janeiro, la situation était différente, car il y avait une tradition d'employer des Noirs (esclaves et hommes libres) dans les officines artisanales et dans les manufactures. La présence des Noirs demeura ainsi importante dans l'industrie de Rio de Janeiro. En 1891, 57 % des travailleurs de l'industrie de Rio de Janeiro étaient des Brésiliens et, parmi eux, 30 % était des Noirs, bien que ce pourcentage était faible par rapport à l'ensemble de la population noire.

5.1.1 Du mythe des trois races à l'éloge du métissage

Le mythe des trois races, en grande partie issu des relations de voyage européennes, fit surface au Brésil dans la première moitié du XIX^e siècle. Le premier à développer cette idée fut le naturaliste allemand Karl Friedrich Philipp von Martius⁴³⁸ dans une monographie⁴³⁹ qui lui a valu le premier prix au concours « Comment s'écrit l'histoire du Brésil » organisé en 1847 par l'Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro (Institut Historique et Géographique Brésilien). Il mit de l'avant la thèse que la nation brésilienne avait été constituée de manière singulière par la rencontre de trois races : l'Amérindien, l'Européen et le Noir. Martius soulignait la nécessité d'un projet historiographique pour renforcer l'affirmation d'une identité nationale, laquelle avait à sa base le mélange de ces

⁴³⁸ Johann Baptist von Spix et Carl Friedrich Philipp von Martius, *Reise in Brasilien in den Jahren 1817-1820*, München, 1823-1831.

⁴³⁹ Karl Friedrich Philipp von Martius, « Como se deve escrever a História do Brasil, *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, 6, 24, janeiro 1845, p. 381-403.

trois races⁴⁴⁰. Le naturaliste montrait combien il était important d'étudier attentivement l'Amérindien, soulignant « la possibilité que de telles études contribuent à la construction de mythes de nationalité »⁴⁴¹. Selon Martius, dans cette dynamique de mélange, l'Européen aurait eu un rôle civilisateur. Il accorda très peu de place au Noir. Ce dernier empêcherait le processus de civilisation d'aboutir⁴⁴².

L'émergence du mythe, associée à la configuration de la société esclavagiste brésilienne – le nombre d'esclaves y était très élevé et ils étaient présents dans toutes les activités économiques et sociales, y compris dans l'espace domestique – donna lieu à une conception du Brésil comme pays métis aux relations raciales harmonieuses. Comme l'a montré Antonio Sérgio Alfredo Guimarães, dans ses travaux sur l'histoire sociale du Noir, courant dont Gilberto Freyre fut le plus important représentant, la société brésilienne serait issue du mélange et du croisement de différentes races, phénomène connu sous le terme de métissage (port. « *miscigenação* »)⁴⁴³. Il n'y aurait eu ni préjugé racial, ni haine raciale au Brésil, les frontières entre les classes n'y seraient définies ni de façon rigide, ni en se fondant sur la couleur de la peau. Les individus issus du métissage s'intégraient lentement et progressivement à la société dominante alors que les Noirs et les « africanismes » auraient tendance à disparaître en se fondant dans un type physique commun et dans une culture proprement brésilienne⁴⁴⁴.

Pendant la dictature de l'Estado Novo, sous Getúlio Vargas, au moment où Gilberto Freyre publia son livre *Casa-Grande e Senzala*, la nécessité de créer un symbole unifiant la nation devint à cet époque primordiale, comme l'observe Lilia Moritz Schwarcz :

Par la magie des années trente, le Métis devient notre symbole national, comme si autour de lui s'agglutinaient toutes les nouvelles valeurs qui définissent le Brésilien : la *malandragem*, la séduction, la décontraction. C'est comme si la samba, la *feijoada*, la *capoeira*, racontaient

⁴⁴⁰ Manoel Luís Salgado Guimarães, « Nação e Civilização nos Trópicos : O Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro e o Projeto de uma História Nacional », *Estudos Históricos*, 1, 1988, p. 14.

⁴⁴¹ Traduction personnelle de : « até mesmo pela possibilidade de tais investigações contribuírem para a produção de mitos da nacionalidade ». Guimarães, « Nação e Civilização nos Trópicos [...] », p. 14.

⁴⁴² Guimarães, « Nação e Civilização nos Trópicos [...] », p. 14.

⁴⁴³ Antônio Sérgio Alfredo Guimarães, « Preconceito de cor e racismo no Brasil », *Revista de Antropologia*, São Paulo, USP, v. 47, n° 1, 2004, p. 16.

⁴⁴⁴ Guimarães, « Preconceito de cor e racismo no Brasil », p. 16.

perpétuellement le « mythe des trois races », toujours au nom d'une identité mal résolue⁴⁴⁵.

La figure du Métis devint graduellement le symbole de la nation et le métissage se transforma en idéologie servant, d'une part, à mettre en valeur la singularité brésilienne et, d'autre part, à gommer les différences raciales et les inégalités sociales qui en étaient issues.

L'idée de métissage fut étroitement associée au terme « démocratie raciale » qui commença à être utilisé dans les années quarante. Cependant, à cette époque, l'idée de démocratie raciale n'avait pas la connotation qu'elle a acquise plus tard, notamment entre les années 1968 et 1978, lorsqu'elle devint « un dogme, une sorte d'idéologie de l'État brésilien »⁴⁴⁶. L'anthropologue Arthur Ramos aurait été le premier à utiliser cette expression en 1941. L'expression figura également dans un article de Roger Bastide publié dans le journal *Diário de São Paulo* daté du 31 mars 1944⁴⁴⁷, lorsqu'il se rapporta à une visite qu'il avait fait à Gilberto Freyre à Recife. Bien qu'on ne sache pas si Bastide et Ramos empruntèrent ce terme des conversations qu'ils eurent avec Freyre – qui utilisait plutôt les expressions « démocratie sociale » et « démocratie ethnique »⁴⁴⁸ –, ce fut en partie sous son influence et particulièrement sous la plume d'Arthur Ramos que l'idée de démocratie raciale se propagea.

Pour Freyre, le noyau de la convivialité harmonieuse entre Blancs et Noirs au Brésil, qui rendit possible la fusion des trois « races », s'appuyait sur un catholicisme luso-brésilien

⁴⁴⁵ Lilia Katri Moritz Schwarcz, « Le complexe de Zé Carioca : notes sur une certaine identité métisse et malandra », *Lusotopie*, 1997, p. 250.

⁴⁴⁶ Traduction personnelle de : « um dogma, uma espécie de ideologia do Estado brasileiro ». Voir Antônio Sérgio Alfredo Guimarães, *Racismo et anti-racismo no Brasil*, São Paulo, Editora 34, 1999, p. 62 cité par Antônio Sérgio Alfredo Guimarães, « Depois da democracia racial », *Tempo Social, revista de Sociologia da USP*, v. 18, n° 2, p. 269, note 1.

⁴⁴⁷ Dans les années quarante, Roger Bastide fut d'abord en contact avec Gilberto Freyre. Plus tard, dans les années 50, lorsqu'il participa au projet de l'UNESCO avec Florestan Fernandes, il a revu sa conception des choses. Voir Guimarães, « Démocratie raciale », dans Michel Agier, *Les mots du discours afro-brésilien en débat, Cahiers du Brésil Contemporain*, numéro 49/50, 2002, p. 11-38.

⁴⁴⁸ Voir Guimarães, « Démocratie raciale », p. 11-38.

tolérant envers les autres religions⁴⁴⁹. Comme nous avons vu au troisième chapitre, ce fut aussi grâce à la religion catholique, de même qu'à l'usage de la langue portugaise, que les esclaves « retournés » et les marchands d'esclaves portugais et brésiliens se réunirent dans l'ancien Dahomey pour créer la communauté aguda.

En 1949, l'anthropologue Arthur Ramos, qui avait déjà été l'un des responsables de l'introduction au Brésil des idées de Melville Herskovits et de Franz Boas, devint le directeur du Département des sciences sociales de l'UNESCO. Il contribua alors à diffuser à l'étranger l'idée selon laquelle le Brésil était un « laboratoire racial » ou un « laboratoire de civilisation ». En septembre 1949, au cours de la quatrième conférence annuelle générale, l'UNESCO venait d'approuver un agenda de lutte contre le racisme. En mai 1950, au cours de la cinquième conférence générale, il fut décidé que l'organisation mènerait au Brésil une recherche sur les relations raciales. Quelques années après l'Holocauste et à une époque où le racisme persistait aux États-Unis et devenait une doctrine d'État en Afrique du Sud, l'objectif de départ de l'étude de l'UNESCO était d'expliquer, par une approche scientifique, comment le Brésil avait réussi à parvenir à l'harmonie raciale. En 1952, dans son journal le *Courrier*, l'UNESCO publia un dossier, illustré des photos de Pierre Verger et de Jean Manzon. Dans un des articles du dossier, l'ethnologue Alfred Métraux expliqua le choix du Brésil :

Le cas du Brésil constitue l'argument le plus fort que l'on puisse opposer au « credo » raciste. Il n'est donc pas inutile de mieux connaître un climat social qui offre un tel démenti à tout ce que les politiciens et les doctrinaires du racisme ne cessent de proclamer. L'impression générale produite par les relations raciales au Brésil a été généralement bonne, et voilà longtemps que voyageurs et sociologues ont exprimé leur surprise devant les attitudes si différentes de celles qui existent dans d'autres régions du monde. [...] Le Brésil a été salué comme un des rares pays ayant réalisé la « démocratie raciale ». Mais la science ne peut se contenter de constatations aussi générales. Elle veut savoir si cette harmonie est réelle ou n'est qu'apparente, et si elle se manifeste de la même façon dans tous les milieux sociaux et dans toutes les régions du Brésil. Des enquêtes antérieures, en particulier les travaux historiques de Gilberto Freyre et les recherches sociologiques de Donald Pierson, à Bahia, avaient déjà confirmé l'opinion favorable que le

⁴⁴⁹ Voir Gilberto Freyre, *Casa Grande et Senzala*, São Paulo, Global, 2003 [1933], p. 438 et Roberto Motta, « Paradigmas de interpretação das relações raciais no Brasil », *Estudos Afro-Asiáticos*, 38, dezembro 2000, p. 2.

monde s'était faite de la situation raciale au Brésil, mais tous les doutes n'avaient pas été dissipés. Quelques incidents, des paroles irritées venant d'organisations noires, ont fait craindre que les relations raciales au Brésil ne fussent pas aussi harmonieuses que beaucoup de Brésiliens et d'étrangers se plaisaient à le croire. Mais même si aucune note discordante ne s'était élevée, cette harmonie, si elle existe vraiment, aurait mérité d'être illustrée par des cas concrets et d'être expliquée. L'homme de science a le devoir de se demander quels ont été les facteurs qui ont évité au Brésil les fruits amers de la discrimination raciale⁴⁵⁰.

L'enquête couvrait quatre grandes capitales brésiliennes : São Paulo, Rio de Janeiro, Salvador et Recife. De plus, elle englobait aussi les zones rurales de l'Amazonie, le sertão du Nordeste et les plantations de l'État de Bahia. Parmi les universitaires qui participèrent au projet, on retrouve Roger Bastide (École des Hautes Études en Sciences Sociales et Universidade de São Paulo), Luiz de Aguiar Costa Pinto (Universidade do Brasil, Rio de Janeiro), Harry W. Hutchinson (University of Miami), Charles Wagley (Columbia University) et Thales de Azevedo (Universidade de Bahia, Salvador)⁴⁵¹. L'enquête eut une répercussion à l'échelle internationale et donna lieu à plusieurs monographies, dont celle réalisée par Florestan Fernandes et Roger Bastide⁴⁵². Les résultats produits par le projet finirent par mettre plutôt en évidence les inégalités raciales et sociales brésiliennes que l'existence d'une harmonie raciale.

Le débat sur les relations raciales, initié dans les années cinquante, fut davantage approfondi dans les années soixante. Dans cette perspective, la thèse de doctorat de Florestan Fernandes fut la première à critiquer de façon systématique l'idée de démocratie raciale⁴⁵³. Michel Agier rappelle toutefois que chez Florestan Fernandes et Roger Bastide se trouve une perspective évolutionniste selon laquelle l'identité sociale noire ne pouvait pas s'inscrire dans les relations sociales modernes. En demeurant subordonnée à la position

⁴⁵⁰ Alfred Métraux, « Une enquête sur les relations raciales au Brésil », *Le Courrier*, Publication de l'Organisation des Nations Unies pour l'Éducation, la Science et la Culture, volume V, n^{os} 8-9, août-septembre, 1952, p. 6.

⁴⁵¹ Voir Métraux, « Une enquête sur les relations raciales au Brésil », p. 6-15.

⁴⁵² Roger Bastide et Florestan Fernandes, *Negros e brancos em São Paulo*, São Paulo, Anhembi, 1955.

⁴⁵³ Florestan Fernandes, *A integração do negro na sociedade de classes*, São Paulo, Cia Editora Nacional, 1965. Voir aussi Fernando Henrique Cardoso, *Capitalismo e escravidão no Brasil Meridional*, São Paulo, Difusão Européia do Livro, 1962.

sociale et à l'analyse sociologique, applicables aux contextes industrialisés, l'identité sociale des Noirs n'était pas compatible avec une étude ayant pour approche l'anthropologie des pratiques culturelles :

Firstly, the fact of theoretically subordinating racial identity to social position ; secondly, the fact of separating, as Bastide did exemplarily, the sociological analysis of blacks in urban and industrial society (studies realised, in this case in São Paulo) and the anthropological analysis of Afro-Brazilian cultural practices (investigated by Bastide, in Bahia)⁴⁵⁴.

Cette perspective influença les études sur les relations raciales : jusqu'à la fin des années 1970, pour l'élite intellectuelle marxiste brésilienne, le racisme était un produit du système capitaliste, d'où la nécessité d'organiser la classe ouvrière, la lutte contre le racisme n'étant pas prioritaire⁴⁵⁵.

Aujourd'hui, en dépit des études des chercheurs brésiliens sur les relations raciales et le travail des différents groupes afro-brésiliens organisés autour de la lutte contre le racisme, le mythe des trois races ainsi que l'idéologie de la démocratie raciale basée sur l'idée du métissage sont toujours très vivants dans le discours public et dans les médias brésiliens, non seulement lorsque l'on fait référence à l'esclavage mais aussi dans les différentes représentations du Noir.

5.2 La lutte contre le racisme

Au début du XX^e siècle, on voit naître les premières organisations visant la lutte contre le racisme et la défense des droits des Noirs brésiliens. Ces groupes publièrent plusieurs

⁴⁵⁴ Michel Agier, « Racism, Culture and Black Identity in Brazil », *Bulletin of Latin American Research*, vol. 14, n° 3, September 1995, p. 245.

⁴⁵⁵ Anani Dzidziyeno, dans *The Position of Blacks in Brazilian Society* (London, Minority Rights Group, 1971) fut le premier sociologue noir et africain à parler de racisme au Brésil. Voir Guimarães dans « Preconceito de cor e racismo no Brasil », p. 25,

périodiques⁴⁵⁶, principalement à São Paulo, dont les suivants : *O Menelick* (1915), *O Bandeirante* (1918), *O Alfinete* (1918), *A Liberdade* (1918), *O Kosmos* (1922), *O Clarim da Alvorada* (1924), *A Tribuna Negra* (1928), *Quilombo* (1929), *Xauter* (1916), *A União* (1918), *A Protectora* (1919), *Getulino* (1919 à 1924), *O Progresso* (1931), *Promissão* (1932), *Cultura, Social e Esportiva* (1934), *O Clarim* (1935) et *A Voz da Raça* (1936).

Déjà à partir des années 1920, la presse noire de São Paulo développa une conception du Noir comme une « race historique » telle que l'on retrouve chez Du Bois⁴⁵⁷. Par ailleurs, pendant cette période, l'idée d'une conscience pan-africaniste fut rejetée en faveur d'une appartenance totale à la nation brésilienne. En 1931, la *Frente Negra* (« Front Noir ») fut fondée par Arlindo Veiga dos Santos et José Correia Leite. L'organisation publia le journal *Voz da Raça* (« Voix de la Race ») et se transforma par la suite en parti politique. Toutefois, ces regroupements n'ont pas pu se développer davantage, car en 1937, avec l'instauration de la dictature de l'Estado Novo sous Getúlio Vargas, les institutions démocratiques, y compris les partis politiques, furent supprimées.

En 1945, avec la fin de l'Estado Novo, le mouvement noir a pu reprendre son essor, bénéficiant de nouvelles organisations politiques et culturelles. Abdias Nascimento créa le *Teatro Experimental do Negro* (« Théâtre Expérimental du Noir »)⁴⁵⁸ à Rio de Janeiro en 1944. Cette organisation associa la lutte politique à l'affirmation de la culture d'origine africaine. Le *Teatro Experimental do Negro* mit en place des cours d'alphabétisation et de culture générale et organisa en 1945 la *Convenção Política do Negro Brasileiro* (Convention Politique du Noir Brésilien) ainsi que le 1^{er} *Congresso do Negro Brasileiro* (Congrès du Noir Brésilien) en 1950. Lors de l'Assemblée constituante de 1946, le groupe proposa la mise en place de politiques publiques affirmatives en faveur de la population afro-descendante. Entre 1949 et 1950, il publia dix numéros du journal *Quilombo*.

⁴⁵⁶ Roger Bastide, « A imprensa negra no Estado de São Paulo », Universidade de São Paulo, Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras, Boletim CXXI, Sociologia, n° 2, *Estudos Afro-Brasileiros*, 2^a série, 1951, p. 51 et Miriam Ferrara, *A Imprensa negra paulista (1915-1963)*, São Paulo, FFLCH-USP, 1986.

⁴⁵⁷ Antonio Sérgio Alfredo Guimarães, « Resistência e revolta nos anos 60 : Abdias Nascimento », communication présentée au séminaire *Brazil : Race and Politics in the Americas*, University of Texas at Austin, 16 septembre 2005 et aussi au *XXIV Encontro Nacional da ANPOCS*, Caxambu, octobre 2005, p.6.

⁴⁵⁸ Voir Abdias Nascimento, « Teatro Experimental do Negro: trajetória e reflexões », *Estudos Avançados*, 18, 50, 2004, p. 209-224 et Christine Douxami, « Teatro Negro : a realidade de um sonho sem sono », *Afro-Ásia*, 25-26, 2001, p. 313-363.

Comme l'a observé Antonio Sérgio Alfredo Guimarães, dans les années cinquante la « démocratie raciale » était vue par le mouvement noir comme un objectif à atteindre : « le Brésil doit assumer dans le monde l'avant-garde de la politique de démocratie raciale, parce qu'il est le seul pays à offrir une solution au problème racial »⁴⁵⁹.

Si, pendant la période de la *Frente Negra*, l'accent fut mis sur le caractère national de la lutte des Noirs brésiliens, après la Seconde guerre mondiale, les groupes afro-brésiliens s'internationalisèrent et établirent un dialogue avec les revendications des diasporas africaines. À l'époque, les leaders des organisations afro-brésiliennes de São Paulo, de Rio de Janeiro et de Salvador, entrèrent en contact avec les idées de Léopold Sédar Senghor et d'Aimé Césaire ainsi qu'avec le panafricanisme et avec l'afrocentrisme français et nord-américain⁴⁶⁰. Cependant, comme le rappelle Guimarães, jusqu'en 1968 ce contact avec les idées nord-américaines ou européennes était limité à la lecture de livres et de revues. En outre, ce contact était restreint par la méconnaissance des langues étrangères. Certains intellectuels liés à ces tendances, venant de France ou des États-Unis, visitèrent le Brésil⁴⁶¹. La notion de « race noire » céda lentement la place à l'idée de « culture noire », empruntée à des auteurs comme Césaire et Senghor. En même temps, des leaders comme Abdias Nascimento et Guerreiro Ramos n'embrassèrent pas totalement les voies afrocentriste et panafricaniste, ou la négritude. En mettant toujours en valeur la culture « afro-brésilienne », la négritude brésilienne valorisait les spécificités locales en se fusionnant, d'une certaine façon, à l'idée de « démocratie raciale », la notion de « pureté » étant absente de ce discours⁴⁶². La culture, les intérêts matériels et l'identité raciale étaient associés dans le but de contester les inégalités et de revendiquer l'intégration et la mobilité sociales⁴⁶³.

Le coup d'État militaire du mois d'avril 1964 interrompit à nouveau le développement des groupes organisés d'Afro-Brésiliens. Les partis politiques furent de nouveau interdits et plusieurs intellectuels furent contraints de quitter le pays. Désormais, l'instauration de la dictature militaire de même que l'impact de la thèse de Florestan Fernandes, portant sur

⁴⁵⁹ Guerreiro Ramos, *Quilombo*, no 10, junho-julho 1950, p. 11 cité par Antonio Sérgio Alfredo Guimarães, « Intelectuais negros e formas de integração nacional », *Estudos Avançados*, 18, 50, 2004, p. 9

⁴⁶⁰ Guimarães, « Intelectuais negros e formas de integração nacional », p. 274.

⁴⁶¹ Guimarães, « Resistência e revolta nos anos 60 : Abdias Nascimento », p. 7-8.

⁴⁶² Guimarães, « Resistência e revolta nos anos 60 : Abdias Nascimento », p. 8.

⁴⁶³ Guimarães, « Intelectuais negros e formas de integração nacional », p. 274-275.

l'intégration du Noir dans la société de classes⁴⁶⁴, constituent deux raisons pour lesquelles les activistes afro-brésiliens vont être forcés de remettre radicalement en question le projet de la « démocratie raciale ».

Au cours des années 1970, pendant que le mouvement noir nord-américain obtenait des programmes d'action affirmative, au Brésil les divers groupes représentant les Afro-Brésiliens s'inscrivaient plutôt dans la mouvance générale de lutte pour la fin de la dictature militaire. En 1978, au moment de l'ouverture démocratique, le Movimento Negro Unificado Contra a Discriminação Racial (Mouvement noir unifié contre la discrimination) fut fondé à São Paulo. Le groupe émergea du mouvement de protestations contre la mort d'un joueur de basket nommé Robson, qui avait été agressé par la police après avoir été accusé du vol d'un fruit dans un marché de São Paulo⁴⁶⁵. Divisé en plusieurs petits groupes, le Movimento Negro Unificado est la première organisation à avoir clairement entrepris la tâche d'une lutte anti-raciste. En même temps, le MNU cherchait l'appui d'autres secteurs de la société brésilienne qui, à l'époque, menaient aussi différents mouvements contre la dictature militaire comme les leaders des religions afro-brésiliennes, l'Église catholique, l'Ordem dos Advogados do Brasil (Ordre des Avocats du Brésil), l'Associação Brasileira de Imprensa (Association Brésilienne de Presse) et le Mouvement pour l'Amnistie. Dans cette perspective, comme le rappelle Antônio Sérgio Alfredo Guimarães, le discours du Movimento Negro Unificado mit de l'avant l'idée que le Brésil était dominé par une minorité blanche qui exploitait la majorité noire comme en Afrique du Sud :

Mis à part les Amérindiens, progressivement exterminés, l'esclave africain fut le premier et le seul travailleur du nouveau pays. Pendant trois siècles et demi, il a bâti les structures économiques de ce géant qui s'appelle le Brésil. Dans les plantations de canne à sucre, de coton, dans les mines d'or, de diamant et d'argent, dans les cafés, aussi bien que dans tous les secteurs formateurs de l'économie nationale, elles furent nourries de la sueur et du sang martyrisé de l'esclave noir. L'esclave noir sera le propre corps et l'âme

⁴⁶⁴ Florestan Fernandes avait obtenu un doctorat en 1951. En 1964, il soutint la thèse intitulée « A Integração do negro na sociedade de classes » lors du concours pour occuper le poste de professeur titulaire de la Chaire de Sociologie I à la Faculté de Philosophie, Sciences et Lettres de l'Université de São Paulo. Cette thèse fut publiée une année plus tard par la Cia Editora Nacional.

⁴⁶⁵ Januário Garcia, org., *25 Anos (1980-2005) : Movimento negro no Brasil*, Brasília, Fundação Cultural Palmares, 2006, p. 11.

de ce pays. Mais au dépit de cette réalité historique indéniable et incontestable, les Africains et leurs descendants ne furent jamais et ne sont pas encore traités comme des égaux par les segments minoritaires blancs qui complètent le cadre démocratique national. Cette minorité d'ascendance européenne a maintenu l'exclusivité du pouvoir, du bien-être et du revenu national⁴⁶⁶.

À partir de 1985, avec la fin de la dictature militaire, à l'intérieur des partis politiques qui venaient d'être créés, ces différents groupes continuèrent à mener une lutte contre le racisme⁴⁶⁷. Depuis la fin des années soixante-dix, surtout au début des années quatre-vingt, plusieurs militants associés à des groupes afro-brésiliens devinrent membres des partis situés dans le champ du « centre-gauche » et de la « gauche », parmi lesquels le Partido Democrático Trabalhista (Parti Démocratique Travailleiste), formé par les leaders de l'ancien Partido Trabalhista Brasileiro (Parti Travailleiste Brésilien)⁴⁶⁸ et le Partido dos Trabalhadores (Parti des Travailleurs).

⁴⁶⁶ Traduction personnelle de « Excetuando os índios, progressivamente exterminados, o africano escravo foi o primeiro e o único trabalhador do novo país. E durante três séculos e meio ergueu as estruturas econômicas deste gigante chamado Brasil. Nas plantações de cana-de-açúcar, nos algodoads, na mineração de ouro, diamante e prata, nos cafezais, bem como em todos os demais elementos formadores da economia nacional, nutriram do suor e do sangue martirizado do negro escravo. O negro escravo será o próprio corpo e alma deste país. Mas a despeito dessa realidade histórica inegável e incontestável, os africanos e seus descendentes nunca foram e não são tratados como iguais pelos segmentos minoritários brancos que completam o quadro democrático nacional. Esta minoria de ascendência européia tem mantido a exclusividade do poder, do bem-estar, e da renda nacional ». *Movimento Negro Unificado. 1978-1988, 10 anos de luta contra o racismo*, Salvador, Confraria do Livro, 1988, p. 53 cité par Guimarães, « Intelectuais negros e formas de integração nacional », p. 278.

⁴⁶⁷ Une année après le coup d'État militaire de 1964, le multipartisme fut aboli. L'existence de seulement deux partis était autorisée : l'ARENA (Aliança Renovadora Nacional, « Alliance Rénovatrice Nationale »), qui représentait la situation et le MDB (Movimento Democrático Brasileiro, « Mouvement Démocratique Brésilien »), qui réunissait tous ceux qui s'opposaient au régime.

⁴⁶⁸ Le PTB fut fondé par Getúlio Vargas en 1945 qui, sous les pressions politiques provoquées par la fin de la Seconde Guerre mondiale et la chute des régimes fascistes en Europe, mit fin à la dictature de l'Estado Novo (1937-1945). Pendant la période allant de 1945 à 1964, le PTB fut le bras populiste du dernier gouvernement Vargas (1951-1954) - régime interrompu brusquement par une crise politique qui allait aboutir au suicide du président lui-même - et du gouvernement de João Goulart (1961-1964). Le PTB et les autres partis furent supprimés en 1965.

5.3 De la participation politique à l'entrée au Parlement

Le 17 juin 1979, un groupe formé d'une centaine de politiciens, intellectuels et militants en exil fonda à Lisbonne le Parti Démocratique Travailliste. Dans son manifeste, connu sous le nom *Carta de Lisboa* (Lettre de Lisbonne), signé par Leonel Brizola (1922-2004), ancien gouverneur du Rio Grande do Sul (Parti Travailliste Brésilien) et par l'anthropologue Darcy Ribeiro, on y mentionnait déjà que les Noirs formaient l'un des groupes les plus marginalisés au Brésil:

Le drame social criant de ces masses marginalisées, qui humilie et fait la honte de la Nation brésilienne, affecte principalement quatre catégories de personnes dont les problèmes exigent l'attention prioritaire des travailleurs. [...]. Deuxièmement, [l'objectif] de chercher des formes plus efficaces de rendre justice aux Noirs et aux Amérindiens qui, en plus de l'exploitation générale de classe, subissent une discrimination raciale et ethnique, aussi injuste que douloureuse, car nous savons que ce fut avec leurs énergies et avec leurs corps que la nationalité brésilienne fut construite⁴⁶⁹.

Le Parti Démocratique Travailliste fut alors le seul parti à avoir abordé clairement la question raciale comme étant l'un des quatre problèmes essentiels de la société brésilienne. Dans la ville de Rio de Janeiro, l'association entre les militants des mouvements noirs et le Parti Démocratique Travailliste devint alors très étroite.

Dans la lettre du 1^{er} mai 1979, qui prépara la création du Parti des Travailleurs, ainsi que dans le manifeste du parti daté du 21 octobre 1980, les Noirs sont mentionnés parmi plusieurs autres groupes dont les travailleurs ruraux, les étudiants, les employés de la fonction publique, etc.⁴⁷⁰.

⁴⁶⁹ Traduction personnelle de « O drama social pungente dessas massas marginalizadas, que humilha e envergonha a Nação Brasileira, afeta, especialmente a quatro categorias de pessoas cujos problemas estão a exigir a atenção prioritária dos trabalhadores. [...] Segundo, o de buscar as formas mais eficazes de fazer justiça aos negros e aos índios que, além da exploração geral de classe, sofrem uma discriminação racial e étnica, tanto mais injusta e dolorosa, porque sabemos que foi com suas energias e com seus corpos que se construiu a nacionalidade brasileira », dans « Carta de Lisboa », 17 de junho 1979 :

<http://www.pdt.org.br/partido/cartalis.asp>

⁴⁷⁰ « Manifesto Aprovado pelo Movimento Pró-PT, 10 de fevereiro de 1980 », *Diário Oficial da União*, 21 de outubro de 1980.

Le début des années 1980 fut une période de grande effervescence politique. La vague de manifestations populaires de la fin des années soixante-dix avait eu pour résultat l'approbation de la loi numéro 6 683 accordant l'amnistie à tous les prisonniers et exilés politiques. 4 650 personnes en ont bénéficié. Dès novembre 1979, Leonel Brizola et plusieurs autres exilés politiques commencèrent à revenir au pays.

Des militants des mouvements noirs comme Abdias Nascimento aidèrent à fonder, au sein du Parti Démocratique Travailliste, le Secrétariat du mouvement noir (Secretaria do movimento negro do PDT). Lors des élections générales de 1982⁴⁷¹, Leonel Brizola et Darcy Ribeiro furent élus respectivement gouverneur et vice-gouverneur de l'État du Rio de Janeiro pour le PDT. Parmi les différents parlementaires afro-brésiliens élus pour le PDT dans l'État de Rio de Janeiro, mentionnons Abdias Nascimento, Agnaldo Timóteo et Carlos Alberto de Oliveira, surnommé « Caó »⁴⁷² (tous élus à la Chambre fédérale des députés) et José Miguel (élu député à l'Assemblée législative de l'État). Comme l'observe Mariza de Carvalho Soares, dans son analyse de la construction du monument Zumbi, lorsque Leonel Brizola entra en fonction comme gouverneur de l'État de Rio de Janeiro, plusieurs militants du mouvement noir y ont occupé des postes⁴⁷³. Le médecin Edialede Salgado do Nascimento fut nommé à la tête du Secrétariat de la Promotion Sociale, devenant la première femme noire à occuper un poste au gouvernement du Rio de Janeiro. Le journaliste Carlos Alberto de Oliveira prit le Secrétariat du Travail et Carlos Magno Nazareth Cerqueira, colonel de la Police Militaire, devint le Secrétaire de la Police Militaire⁴⁷⁴.

⁴⁷¹ En 1980, le gouvernement militaire amnistia tous les prisonniers et exilés politiques. En 1982, pour la première fois après le début du régime militaire, des élections pour les gouverneurs des États eurent lieu.

⁴⁷² Mariza de Carvalho Soares, « Nos atalhos da memória : monumento a Zumbi » dans Paulo Knauss, dir., *Cidade Vaidosa : Imagens Urbanas do Rio de Janeiro*, Rio de Janeiro, Sette Letras, 1999, p. 122, voir aussi note 15, p. 186. Soares expliqua que José Miguel, ancien membre de l'ARENA, n'avait pas jusqu'à 1982 de lien particulier avec le mouvement noir.

⁴⁷³ Soares, « Nos atalhos da memória : monumento a Zumbi », p. 119.

⁴⁷⁴ Sur la participation politique des Noirs et leur représentation au Congrès national brésilien, voir Ollie A. Johnson III, « Racial Representation and Brazilian Politics : Black Members of the National Congress, 1983-1999 », Special Issue : *Brazil : The Challenge of Constitutional Reform, Journal of Interamerican Studies and World Affairs*, vol. 40, n° 4, Winter 1998, p. 97-118 et Ollie A. Johnson III, « Representação racial e política no Brasil : parlamentares negros no Congresso Nacional (1983-99) », *Estudos Afro-Asiáticos*, n° 38, dezembro 2000, p. 7-29.

L'intérêt du Parti Démocratique Travailliste pour les questions associées au mouvement noir n'était pas le fruit du hasard. Déjà en 1945, Abdias Nascimento avait tenté d'organiser un directoire noir à l'intérieur du PTB (Parti Travailliste Brésilien), initiative qui n'avait pas abouti alors. En 1968, Abdias Nascimento alla à New York rencontrer des leaders du mouvement afro-américain. Pendant son absence, l'Acte Institutionnel n° 5 augmenta la répression au Brésil en donnant naissance aux désormais fameuses « années de plomb ». Nascimento demeura alors aux États-Unis où il devint professeur visitant dans différentes universités, dont la State University of New York. Leonel Brizola, qui vivait en Uruguay depuis le coup d'État de 1964, fut expulsé de ce pays en 1977. Il réussit alors à obtenir l'asile politique aux États-Unis, où il demeura pendant une brève période. Ce fut aux États-Unis que Brizola, qui deviendra par la suite le président du Parti Travailliste Brésilien, eut l'occasion de mieux connaître Abdias Nascimento⁴⁷⁵ qui le sensibilisa à la problématique des Noirs brésiliens⁴⁷⁶. En 1979, Nascimento participa activement à la préparation de la Rencontre de Lisbonne.

Lors de son premier mandat comme gouverneur de l'État de Rio de Janeiro, Leonel Brizola lança quelques projets de lutte contre le racisme et en faveur de la population afro-descendante, ce qui consolida son électorat constitué en grande partie des couches populaires. Mentionnons le décret reconnaissant le 21 mars Journée internationale pour l'élimination de la discrimination raciale, la marche Zumbi du 20 novembre 1983, la construction du monument en hommage à Zumbi de Palmares (loi 698/83, dont le projet fut élaboré par le député José Miguel)⁴⁷⁷, et la Quinzaine de la Foire de la culture afro-brésilienne qui précède le 20 novembre, jour national de la conscience noire (loi 692/83, dont le projet fut élaboré par ce même député). Entre 1991 et 1994, au cours du second mandat de Brizola comme gouverneur, Abdias Nascimento fut nommé Secrétaire de la Défense et de la Promotion des Populations Afro-Brésiliennes de l'État du Rio de

⁴⁷⁵ Avant le coup d'État de 1964, Abdias Nascimento était déjà un sympathisant de l'ancien Parti Travailliste Brésilien et de ses principaux leaders (Getúlio Vargas, João Goulart et Leonel Brizola).

⁴⁷⁶ Cette rencontre est mentionnée à différentes occasions, y compris dans une interview accordée au mois de juin 2006 par Abdias Nascimento lors de la réception d'un doctorat d'honneur de l'Universidade de Brasília. Voir « Abdias Nascimento é homenageado em Brasília » dans *Fórum de Entidades Nacionais de Direitos Humanos*, 16 de junho de 2006 :

http://www.direitos.org.br/index.php?option=com_content&task=view&id=1465&Itemid=2

⁴⁷⁷ Voir Soares, « Nos atalhos da memória : monumento a Zumbi », p. 117-135.

Janeiro⁴⁷⁸. Ces différentes initiatives eurent au Brésil une répercussion médiatique relativement importante.

Avec la fin de la dictature militaire, en 1985, les groupes de défense des droits des Afro-Brésiliens se développèrent davantage et gagnèrent plus de visibilité grâce à l'élection de nouveaux parlementaires afro-brésiliens. Cependant, leur présence n'était pas significative par rapport à l'ensemble des élus et plusieurs ne se présentèrent pas nécessairement comme les représentants de la population afro-brésilienne⁴⁷⁹.

En 1988, année du centenaire de l'abolition de l'esclavage, la Constitution brésilienne a reconnu le racisme comme crime. Comme le rappelle Michel Agier, ce fut un point tournant pour un pays qui, après le Nigeria, compte aujourd'hui la deuxième plus importante population de descendance africaine⁴⁸⁰. En 1989, le congrès National approuva la loi fédérale 7716 du 5 janvier (dite loi Caó), élaborée par le député Carlos Alberto de Oliveira du Parti Démocratique Travailleiste, qui définit les crimes et les mesures pénales des préjugés « de race et de couleur ». Si la constitution ne changea pas les conditions de vie des Afro-Brésiliens, elle favorisera le développement de multiples formes de leurs revendications et de leurs initiatives d'affirmation culturelle.

Le questionnaire du premier recensement national brésilien, réalisé en 1872, comprenait une classification ethno-raciale⁴⁸¹. L'inclusion de la catégorie « couleur » dans le questionnaire permettait alors de distinguer les Noirs et les « pardos » libres (mulâtres, métis, etc.) de ceux qui étaient des esclaves. Depuis ce premier recensement, la classification par « couleur » ou « race » est demeurée présente dans les statistiques, même si elle ne fut pas utilisée de façon systématique avant les années 1980. À partir de ce moment, l'identification de la « race ou couleur », basée sur l'auto-identification, permettait d'identifier les groupes visés par les politiques compensatoires. En fait, ce type de

⁴⁷⁸ John Burdick, « The Lost Constituency of Brazil's Black Movements », *Latin American Perspectives*, vol. 25, no 1, The Brazilian Left and Neoliberalism, January, 1998, p. 138.

⁴⁷⁹ Aux élections de 1982, le cacique Mario Juruna fut également élu par le Parti Démocratique Travailleiste par l'État de Rio de Janeiro, en devenant le premier (et le seul) député fédéral amérindien de l'histoire brésilienne.

⁴⁸⁰ Michel Agier, « Présentation », dans Michel Agier, dir., *Les Mots du discours afro-brésilien en débat*, *Cahiers du Brésil contemporain*, 49/50, 2002, p. 5.

⁴⁸¹ José Luis Petruccelli, *Classificação étnico-racial brasileira : onde estamos e aonde vamos*, número 1, Rio de Janeiro, Rede de estudos de ação afirmativa, 2006.

classification était une revendication de certains secteurs du mouvement noir. Dans l'article 10 de son projet de loi numéro 1332 de 1983, le député Abdias do Nascimento⁴⁸² demandait l'inclusion obligatoire de la catégorie « race ou couleur » dans les sondages, les statistiques et les recensements officiels.

En 2000, lors du dernier recensement de la population brésilienne⁴⁸³, sur un total de 168 666 189 habitants, 10 554 336 personnes (6,2 % de la population) se sont déclarées comme « Noirs » tandis que 65 318 092 personnes (38,4 % de la population) se sont déclarées comme « Métis ou Mulâtres ». Ainsi, 44,6 % de la population (75 472 428 personnes) constituait le groupe afro-descendant. Toutefois, ce dernier groupe n'existe pas dans les statistiques officielles. D'après les données de l'IBGE (Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística), en comparant les recensements de 1980, 1991 et 2000, le portrait de la population brésilienne identifiée d'après la « couleur » ou la « race » se présente ainsi :

Tableau II
Proportion de la population par couleur ou race – Brésil – 1940-2000⁴⁸⁴

Années	Couleur ou race (%)				
	Blanc	Noir	Jaune	Mulâtre ou Métis	Amérindien ⁴⁸⁵
1940	63,47	14,54	0,59	21,21	—
1950	61,66	10,96	0,63	26,54	—
1960	61,03	8,71	0,69	29,50	—
1980	54,23	5,92	0,56	38,85	—
1991	51,56	5,00	0,43	42,45	0,20
2000	53,74	6,21	0,45	38,45	0,43

⁴⁸² Abdias do Nascimento, Projeto de lei n.º 1.332, de 1983, Art. 10 : « O Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) fica obrigado a incluir, em todas as pesquisas, estatísticas e censos demográficos, o quesito cor/raça ou etnia. »

⁴⁸³ L'IBGE (Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística) utilise comme méthode l'auto-déclaration des personnes interviewées, en leur offrant comme option les cinq catégories raciales suivantes : Branca (Blanche), Preta (Noire), Amarela (Jaune), Parda (Mulâtre) et Indígena (Amérindienne).

⁴⁸⁴ D'après les données des recensements 1980-2000 l'IBGE disponibles dans le site Internet de l'Institut : <http://www.ibge.gov.br/home/presidencia/noticias/20122002censo.shtm>

⁴⁸⁵ L'IBGE ne détenait pas de données spécifiques pour la population amérindienne brésilienne des recensements de 1940, 1950, 1960 et 1980. Les Amérindiens étaient alors répartis dans les autres catégories.

D'après le tableau, la population s'identifiant comme noire, dont la part diminuait depuis 1940, connut une hausse importante entre 1991 et 2000. La tendance inverse est observée chez ceux qui se déclarent « mulâtre ou métis ». La proportion de la population qui se déclare « blanche », en diminution jusqu'en 1991, augmenta entre 1991 et 2000. La même tendance se produit parmi la tranche de la population qui se déclare « noire » : il y a une diminution de 0,92 % entre 1980 et 1991, mais entre 1991 et 2000 il y a une augmentation de l'ordre de 1,21 %. Parmi les « Mulâtres ou Métis », une augmentation de 3,6 % est visible dans la période 1980-1991, tandis qu'en 2000, ce groupe diminua dans le même ordre de pourcentage, ce qui nous amène à conclure que le 3,6 % de la population qui se déclarait « mulâtre ou métisse » en 1991 se déclare plutôt comme « noire » en 2000. Ce changement montre que les transformations ayant eu lieu dans les années quatre-vingt amenèrent un plus grand nombre de personnes à ne pas avoir honte de la couleur de leur peau et de l'afficher en s'identifiant lors des sondages comme « noires » et non pas comme « métisses », « mulâtres » ou même « blanches ».

Le recensement permet également de voir les différences régionales en ce qui a trait à la population afro-descendante. Pendant que, dans l'État de Santa Catarina (région sud) 89,3 % de la population se déclare « blanche », dans l'État de Bahia 73,2 % de la population se déclare « noire » ou encore « mulâtre ou métisse ». De même, les données présentées par l'IBGE montrent que, dans les zones urbaines, plus de 50 % de la population se déclare comme « blanche » tandis que, dans les zones rurales, la population qui se déclare « noire » ou « mulâtre ou métisse » dépasse 50 %.

5.4 Actions affirmatives

Depuis le début des années quatre-vingt, l'élection de quelques députés et sénateurs afro-brésiliens associés à la lutte contre le racisme a eu un impact sur l'activité législative brésilienne. Le député fédéral Abdias Nascimento présenta plusieurs projets de loi visant la mise en place de politiques affirmatives en faveur de la population afro-brésilienne. En 1983, avant l'approbation de la nouvelle constitution de 1988, Abdias Nascimento prépara le projet de loi numéro 1332 sur l'action compensatoire, visant à mettre en place le

« principe de l'isonomie sociale du Noir par rapport aux autres segments ethniques de la population brésilienne »⁴⁸⁶. Le premier article de cette loi définit les « Brésiliens noirs » par leur ascendance africaine. Le second article du projet de loi propose que, aux niveaux de la fonction publique des municipalités, des États et de la fédération, ainsi que dans les entreprises privées, au moins 20 % des postes soient réservés aux hommes et aux femmes noirs. Le projet de loi prévoyait que 40 % des bourses d'étude (aux niveaux primaire, secondaire et post-secondaire) seraient destinées aux Noirs. Le projet prévoyait aussi des cours d'orientation anti-raciste pour les polices civiles et militaires. De plus, l'Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (Institut Brésilien de Géographie et Statistique), devrait préciser l'élément « couleur/race ou ethnie » dans les sondages et recensements. Le projet précise que l'expression « noir » comprend toutes les personnes classées auparavant dans les catégories « noir » et « mulâtre ». Ce projet, repris par Abdias Nascimento en 1997, lorsqu'il siégea au Sénat fédéral, influença le projet de Statut d'égalité raciale, présenté en 1998 au Congrès national par le député Paulo Renato Paim (Parti des Travailleurs).

En 1983, Abdias Nascimento présenta le projet de loi 1661 qualifiant de « crime de lèse humanité » le fait de « discriminer des personnes, individuellement ou collectivement, en raison de la couleur, de la race ou de l'ethnie »⁴⁸⁷. Mais Nascimento n'était alors pas uniquement concerné par les questions touchant les Afro-Brésiliens. En 1985, il proposa à la Commission des affaires étrangères de la Chambre fédérale des députés de se prononcer pour la rupture des relations diplomatiques entre le Brésil et l'Afrique du Sud qui pratiquait alors l'apartheid⁴⁸⁸.

Nascimento prit aussi l'initiative de projets de lois « mémorielles ». Le 8 juin 1983, il proposa le projet de résolution 1361 pour construire le « Mémorial de l'esclave

⁴⁸⁶ Projeto de lei no 1332 de 1983, voir :

http://www.abdias.com.br/atuacao_parlamentar/atuacao_parlamentar.htm

⁴⁸⁷ « Projeto de lei número 1661 de 1983 : Dispõe sobre o crime de lesa-humanidade: discriminar pessoas, individual ou coletivamente, em razão de cor, raça ou etnia », voir :

http://www.abdias.com.br/atuacao_parlamentar/atuacao_parlamentar.htm

⁴⁸⁸ Indicação número 15 de 1985, Brasília 27 de março de 1985, voir :

http://www.abdias.com.br/atuacao_parlamentar/atuacao_parlamentar.htm

inconnu »⁴⁸⁹. Le mémorial devrait être construit sur la Praça dos Três Poderes (Place des Trois Pouvoirs) à Brasília dans un délai de trois ans. Le choix de l'endroit pour sa construction se justifiait par le fait que la « Praça dos Três Poderes représente le pouvoir du peuple brésilien, au niveau de la nation »⁴⁹⁰. Nascimento proposa également le projet de résolution 1550 de 1983 qui déclarait le 20 novembre, anniversaire de la mort de Zumbi (date déjà célébrée à l'époque par la communauté afro-brésilienne), jour national de la conscience noire. À l'initiative des organisations afro-brésiliennes du Rio Grande do Sul, il voulait déclarer jour férié national l'anniversaire du décès du leader du Quilombo de Palmares. Cette proposition a bénéficié de l'appui de nombreuses organisations de plusieurs États brésiliens, notamment de celui de São Paulo et de celui de Rio de Janeiro. Membre du Sénat fédéral, Nascimento proposa en 1997 un amendement à la Constitution fédérale pour garantir aux communautés rémanentes des *quilombos* les mêmes droits agraires que ceux déjà accordés aux communautés amérindiennes.

Même si aucun projet proposé par Abdias Nascimento ne fut voté, le racisme et la mémoire de l'esclavage furent pour la première fois à l'ordre du jour au Congrès national. Toutefois, des projets semblables ont été promulgués par certains États, notamment celui de Rio de Janeiro.

5.5 Affirmation ou construction culturelle ?

Au cours des années quatre-vingt, plusieurs personnalités de la vie culturelle et artistique brésilienne, s'inspirant souvent des mouvements noirs nord-américains, commencèrent à revendiquer leur ascendance africaine et à afficher leur « négritude ». Progressivement, l'ancien « stigmate de la négritude devient la frontière revendiquée d'une identité positive et décomplexée »⁴⁹¹. Certains groupes organisés mirent en valeur la religion et l'ancestralité

⁴⁸⁹ « Projeto de resolução nº 1.361 de 1983 : Manda erigir Memorial ao Escravo Desconhecido, na Praça dos Três Poderes, em Brasília, Distrito Federal », Brasília, 8 de junho de 1983 », voir : http://www.abdias.com.br/atuacao_parlamentar/atuacao_parlamentar.htm

⁴⁹⁰ « Projeto de resolução nº 1.361 de 1983 : Manda erigir Memorial ao Escravo Desconhecido, na Praça dos Três Poderes, em Brasília, Distrito Federal », Brasília, 8 de junho de 1983.

⁴⁹¹ Jean-François Véran, « Quilombos : des « lieux de mémoire » bien vivants » dans Michel Agier, *Les Mots du discours afro-brésilien en débat, Cahiers du Brésil contemporain*, 49/50, 2002, p. 88.

africaines, constituant ainsi une dynamique d'affirmation culturelle animant les travaux des artistes plasticiens, des troupes de théâtre, des ballets, des blocs de carnaval ou encore des groupes culturels et musicaux. La culture afro-brésilienne est alors valorisée et acceptée, surtout à titre de produit d'exportation. La construction des liens avec une « Afrique » idéalisée et imaginée y est souvent à l'oeuvre. Dans cette perspective, est « africain » ce qui a l'air africain, perception correspondant en grande partie au regard des touristes et des anthropologues comme Melville Herskovits et Pierre Verger qui cherchaient à Bahia des « africanismes » :

Objects, lexicon and music beat are defined as African often by superficial association and similarity, by visual observation – rather than through careful research, which is still scarce « Looking African » or « sounding African », is in fact what makes things « African » – so, a group of sturdy black men toiling at the central market of Salvador makes it an « African » market in the commentary of the many photobooks for sale to tourists and travelling anthropologists alike. In the process, a specific foreigners' gaze has certainly contributed to the making of a particular kind of « Africa » in Brazil⁴⁹².

Le carnaval, avec ses blocs et ses écoles de samba ainsi que les *terreiros* de candomblé, qui depuis les années soixante attiraient l'attention des visiteurs, devinrent des lieux touristiques internationalement reconnus.

À l'intérieur de ces manifestations culturelles fait jour le renforcement d'une vision « puriste » de l'Afrique, en particulier à Bahia où le candomblé est devenu le symbole par excellence du lien original avec l'« Afrique », fort de ses retrouvailles avec le culte des orishas yorouba. Ce retour aux « sources » fut ainsi suivi par des personnalités du milieu artistique brésilien, dont le chanteur – actuel ministre de la culture – Gilberto Gil. Depuis la fin des années soixante, la popularité du carnaval et du candomblé se traduisait par

⁴⁹² Livio Sansone, *From Africa to Afro: Use and Abuse of Africa in Brazil*, Amsterdam, Dakar, South-South Exchange Programme for Research on History of Development (SEPHIS) and Council for the Development of Social Science Research in Africa (CODESRIA), 1999, p. 18.

l'adhésion des représentants des couches plus aisées de la société bahianaise, exprimant dans l'espace public la croissante légitimité de l'africanité comme marqueur identitaire.

Comme l'a montré James Lorand Matory, cette recherche de pureté, qui émergea dans le candomblé bahianais vers les années vingt et trente, même si la traite atlantique des esclaves et l'esclavage s'étaient arrêtés depuis longtemps, et qui s'accrut dans les années suivantes, n'a été pas étrangère au fait que les contacts entre les commerçants de Bahia et ceux du Golfe du Bénin, où vivaient les esclaves « retournés » et les marchands luso-brésiliens⁴⁹³, s'étaient maintenus. La Seconde Guerre mondiale ayant provoqué l'interruption de ces échanges entre les deux rives de l'Atlantique Sud, ces derniers ne reprirent que dans les années cinquante :

However, from the 1950s onward, the prospect of privileged diplomatic and commercial relations with Nigeria and Dahomey/Bénin persuaded the Brazilian government to subsidize a series of visits by Brazilian-descended Nigerians to Brazil and by Afro-Brazilians to West Africa (Verger 1976 [1968] :553-56; Olinto 1980 [1964] : 295; Dzidzienyo 1985 :135-53) In the 1980's, Nigerian travelers, traders, diviners, and a publisher flooded into Brazil with a well-precedented combination of religious zeal and profit in mind. Hence, like the 1930s, the 1980s witnessed a trade-empowered drive and a literature-backed putsch to « Africanize » the Afro-Brazilian religions and « purify » them of their allegedly non-African elements. In the 1980s, it was Opô Afonjá's Mãe Stella and a new cast of West African Yorubà scholars – from the Yorubà-centric University of Ifè/Obafemi Awolowo University in Nigeria who led the way⁴⁹⁴.

Encouragés par certains gouvernements, ces échanges entre les deux rives de l'Atlantique attirèrent l'attention des universitaires et s'institutionnalisèrent. Le Centre de Estudos Africanos e Orientais fut fondé à l'Universidade Federal da Bahia, où on créa aussi la revue *Afro-Ásia*, suivi par le Centro de Estudos Afro-Asiáticos de l'Universidade Cândido Mendes qui lança la revue *Estudos Afro-Asiáticos*⁴⁹⁵. Ainsi, comme nous verrons dans les deux prochains chapitres, ce processus réciproque de reconstruction de l'« Afrique » au

⁴⁹³ James Lorand Matory, *Black Atlantic Religion : Tradition, Transnationalism and Matriarchy in the Afro-Brazilian Candomblé*, Princeton, Princeton University Press, 2005, p. 117.

⁴⁹⁴ Matory, *Black Atlantic Religion* [...], p. 127.

⁴⁹⁵ Sansone, *From Africa to Afro: Use and Abuse of Africa in Brazil*, p.16.

Brésil et du « Brésil » en Afrique, tel que l'a formulé Livio Sansone⁴⁹⁶, ne se fit pas sans quelques exagérations. Il s'inscrit dans une dynamique semblable à celle que l'on voit en République du Bénin sous l'influence de Pierre Verger et autres anthropologues qui fréquentaient Bahia depuis les années trente⁴⁹⁷.

Au cours des années quatre-vingt et quatre-vingt-dix, l'affirmation de l'ethnicité prit plusieurs autres formes et s'inscrivit dans le nouveau climat d'ouverture politique :

In Brazil, as in many other Third World countries, mass schooling together with the mass media, have contributed to a revolution of rising expectations. Another important factor has been the opening up of the country to commodities, ideas, sounds and cultures from abroad. After centuries during which only a small elite had access to foreign goods, Brazil has passed from isolation to participation in the world economy as an important 'emerging market', as this large Third World economy is now often fashionably called. Previously, because of import-substitution policies, many imports were not available; now, imported goods are available for sale, but are very expensive and hence exclusive for the overwhelming majority of black Brazilians⁴⁹⁸.

Pendant très longtemps les Afro-Brésiliens ont cherché à dissimuler leurs cheveux, marqueur de négritude, et leur ancestralité. À partir de la fin des années soixante-dix, ils commencèrent à affirmer une fierté à l'égard de leurs origines par la façon de se coiffer, de s'habiller, et notamment à travers des chansons comme *Olhos coloridos*⁴⁹⁹, interprétée par Sandra de Sá, un tube de l'époque. En 1990, le compositeur et interprète Gilberto Gil compose *Sarará Miolo*⁵⁰⁰, où il fait un jeu de mots entre l'adjectif *sarará* (frisé, crépu) et le verbe *sarar* (guérir) pour exalter l'esthétique noire. Comme l'a observé Jacques d'Adesky, il s'agit de l'« intériorisation d'une nouvelle image positive du Noir. Le "*black is beautiful*" deviendra la pierre angulaire du combat contre l'aliénation culturelle, faisant que

⁴⁹⁶ Livio Sansone, « A Contested Icon : On the Use and Abuse of Africa in Elite and Popular Brazilian Culture » dans Livio Sansone, *Blackness without ethnicity : constructing race in Brazil*, Palgrave Macmillan, 2003, p. 59-93 et Sansone, *From Africa to Afro: Use and Abuse of Africa in Brazil*, 1999.

⁴⁹⁷ Voir Livio Sansone, « Um campo saturado de tensões : o estudo das relações raciais e das culturas negras no Brasil », *Estudos Afro-Asiáticos*, 24 (1) 2002, p. 5-14 et Sansone, *From Africa to Afro: Use and Abuse of Africa in Brazil*, p. 8.

⁴⁹⁸ Sansone, *From Africa to Afro: Use and Abuse of Africa in Brazil*, p. 10.

⁴⁹⁹ Macau, « Olhos coloridos » par Sandra de Sá, *Sandra de Sá*, album, 1981.

⁵⁰⁰ Gilberto Gil, « Sarará Miolo » dans Gilberto Gil, *Realce*, 1990.

l'affirmation de la beauté noire permettra la valorisation de l'estime de soi et la construction d'une identité collective positive⁵⁰¹. » Dans les années quatre-vingt-dix, les périodiques qui exaltent la négritude, comme la revue *Raça Brasil*, fondée en 1996, gagnèrent une très grande popularité. Comme le montre Lívio Sansone, l'affirmation de l'identité noire devient une manière d'être moderne qui est en syntonie avec le mouvement noir nord-américain :

Au sein des représentations de la production culturelle noire du Brésil, la place accordée au passé a eu un rôle central. Certaines interprétations de la négritude recèlent une touche de nostalgie (quand elles sont liées à l'Afrique, à l'esclavage ou aux plantations de canne à sucre ou de café), alors que d'autres, au Brésil tout du moins, sont surtout un instrument pour accéder à la modernité. La référence est, dans ce cas, le supposé fort pouvoir d'achat et prétendu grand poids politique des Noirs nord-américains. Exhiber son ethnicité noire peut donc être compris comme une façon d'être « moderne »⁵⁰².

Fierté et estime de soi impliquent aussi d'avoir de la visibilité dans l'espace public. Différents groupes demandent publiquement que les Noirs soient choisis comme lecteurs de nouvelles des grands journaux télévisés, qu'ils aient des rôles dans les campagnes publicitaires et dans les téléromans, d'où ils étaient jusque-là pratiquement absents. Comme l'observe Christine Douxami, la situation d'exclusion de la dramaturgie remonte à la seconde moitié du XIX^e siècle. Si, au départ, la présence des acteurs noirs fut acceptée, lorsque le théâtre a cessé d'être une forme d'expression artistique marginale, les acteurs blancs sont devenus largement majoritaires. Les rôles des Noirs « se limitaient aux stéréotypes du petit noir, de la vieille esclave, du gentil père João ou de la « mulâtre aguichante »⁵⁰³. Rien ne change avec le développement de la télévision brésilienne dans les

⁵⁰¹ Traduction personnelle de : « [...] interiorização de uma nova imagem positiva do negro. O « *black is beautiful* » se tornará a pedra fundamental do combate à alienação cultural, de sorte que a afirmação da beleza negra permita a valorização da auto-estima e a construção de uma identidade coletiva positiva ». Jacques d'Adesky, « Pluralismo étnico e multiculturalismo », *Afro-Ásia*, 19-20, 1997, p. 168.

⁵⁰² Lívio Sansone, « La Communauté noire existe-elle ? : Identité et culture des Afro-bahianais » dans Michel Agier, *Les Mots du discours afro-brésilien en débat, Cahiers du Brésil contemporain*, 49/50, 2002, p. 138.

⁵⁰³ Traduction personnelle de : « se limitavam aos estereótipos do “neguinho”, da velha escrava, do doce pai João ou da “mulata gostosa” ». Douxami, « Teatro negro : a realidade de um sonho sem sono », p. 316.

années cinquante. Dans les téléromans comme dans la publicité, le Noir occupe très souvent une place de subalterne : domestique, chauffeur, jardinier ou, dans le meilleur des cas, footballeur⁵⁰⁴. En 1996, pour la première fois, le téléroman *A próxima Vítima* (« La prochaine victime ») de la chaîne de télévision Globo présente une famille afro-brésilienne de classe moyenne⁵⁰⁵. Néanmoins, encore aujourd'hui, les téléromans véhiculent l'image d'un Brésil essentiellement blanc où prédomine le type physique européen aux cheveux blonds et aux yeux clairs.

À partir de 1995, sous le gouvernement de Fernando Henrique Cardoso, les organisations afro-brésiliennes commencèrent à débattre les modalités d'application de la loi mettant en place des mesures de réparations des torts hérités de l'esclavage. En 1995, le gouvernement fédéral créa un groupe de travail interministériel pour étudier l'élaboration d'un statut pour réglementer l'égalité raciale au Brésil. De même, pendant le premier mandat du président Fernando Henrique Cardoso, en 1995, le tricentenaire de la mort de Zumbi fut commémoré. Cette commémoration fut l'occasion pour faire ressurgir la mémoire de l'esclavage et pour discuter dans l'espace public de l'implantation des actions affirmatives⁵⁰⁶. Désormais, pour les Afro-Brésiliens, le traditionnel 13 mai, jour de la signature par la princesse Isabel de la loi Áurea abolissant l'esclavage, fut remplacé par le 20 novembre, date de la mort de Zumbi, devenu la journée nationale de la conscience noire. Ce jour officiel de commémoration de l'esclavage et de la résistance de la population afro-brésilienne a été déclaré jour férié dans plusieurs villes et États. Le choix de la figure de Zumbi imprime à l'esclave une nouvelle image, celle de héros-résistant.

En 1998, le député Paulo Paim du PT (Parti des Travailleurs) dépose au Congrès national un projet intitulé *Statut de l'égalité raciale*. La lutte pour la mise en place d'actions affirmatives au Brésil acquiert alors une tournure particulière : il s'agira plutôt de revendiquer la fin des inégalités entre les Blancs et les Noirs. Le *Statut de l'égalité raciale*, en étude au Congrès national depuis 1998, vise à donner aux Afro-Brésiliens l'égalité des chances, à défendre les droits ethniques et raciaux individuels et collectifs et à combattre la

⁵⁰⁴ Douxami, « Teatro negro : a realidade de um sonho sem sono », p. 315.

⁵⁰⁵ Burdick, « The Lost Constituency of Brazil's Black Movements », p. 136.

⁵⁰⁶ Vêran, « Quilombos : des « lieux de mémoire » bien vivants », p. 89.

discrimination et les autres formes d'intolérance ethnique et raciale⁵⁰⁷. L'article 30 du Chapitre V du *Statut* établit le droit à la propriété définitive de la terre pour les groupes héritiers des *quilombos*, les villages marrons. Cependant, les critères de définition des populations qui sont effectivement les héritiers des *quilombos* posent plusieurs problèmes, car des travailleurs sans terre revendiquent en nombre croissant ces terres en alléguant qu'ils sont les descendants des *quilombolas*⁵⁰⁸.

Le *Statut* inclut également l'imposition de quotas en faveur des Afro-Brésiliens dans les universités publiques ainsi que dans la fonction publique. Ces deux éléments faisant aussi l'objet d'une loi particulière également à l'étude.

Au mois de juillet 2001, la « Conférence nationale contre le racisme et l'intolérance » qui se tient à l'Universidade Estadual do Rio de Janeiro réunit 1 500 délégués avec droit de vote et 500 autres participants inscrits. Son objectif était de préparer la participation brésilienne à la « Conférence mondiale contre le racisme, la discrimination raciale, la xénophobie et l'intolérance qui y est associée », organisée par les Nations Unies et qui allait se tenir à Durban, en Afrique du Sud. Lors de la Conférence mondiale, la délégation brésilienne à la conférence fut très active et souleva au moins deux questions fondamentales que l'on retrouve dans le *Statut de l'égalité raciale* : la création de quotas dans les universités pour permettre aux Afro-Brésiliens d'avoir accès à la formation universitaire et l'attribution de terres aux groupes héritiers des *quilombos*.

À la suite de la création du Conseil national de promotion de l'égalité raciale et du Forum intergouvernemental de promotion de l'égalité raciale, le président Luis Inácio Lula da Silva a signé un décret instituant l'année 2005 comme l'Année de la promotion de l'égalité raciale. En 2003, une nouvelle loi fédérale⁵⁰⁹ modifia la loi 9394 du 20 décembre 1996 sur l'éducation nationale pour inclure dans le curriculum officiel l'enseignement obligatoire de l'histoire et de la culture afro-brésilienne. De nos jours, le *Statut de l'égalité raciale* et la

⁵⁰⁷ Paulo Paim, *Estatuto da Igualdade Racial*, Projet de loi, N° 3.198, de 2000 (10/12/02), Título I : Das Disposições preliminares, Art. I, troisième paragraphe.

⁵⁰⁸ Voir Veran, « Quilombos : des « lieux de mémoire » bien vivants », 2002, p. 88.

⁵⁰⁹ Il s'agit de la loi fédérale numéro 10.639 de 2003.

loi sur les quotas qui en découle ne sont toujours pas approuvés par le Congrès national brésilien.

Au cours des trois dernières années, des historiens, des anthropologues et des sociologues participent en grand nombre et activement au débat sur la mise en place du *Statut de l'égalité raciale*. En juin 2006, Manolo Florentino, Peter Fry, Lilia Moritz Schwarcz, Célia de Azevedo, José Roberto Goés, Caetano Veloso et plusieurs autres universitaires, artistes et intellectuels lancèrent un manifeste intitulé *Todos têm direitos iguais na República Democrática* (« Tous ont des droits égaux dans la République démocratique ») appuyé par des dizaines de signatures. Se positionnant contre ce qu'ils appellent « les quotas raciaux », ils s'opposèrent au *Statut*. De l'autre côté, des universitaires comme Luiz Felipe de Alencastro, Hebe Mattos, Flávio Gomes, Munanga Kabengele, Jacques d'Adesky et João José Reis se sont manifestés publiquement en faveur de ces quotas. Cette discussion fait actuellement la une des médias traditionnels et de l'Internet, notamment sur des *weblogs*, dans des listes de discussions et dans les communautés virtuelles des sites de relations sociales comme *Orkut* et *My Space*.

Certaines organisations estiment par ailleurs que les mesures prévues dans le *Statut* ne sont pas suffisantes et qu'il faudrait mieux agiler dans l'espace public la mémoire de l'esclavage afin que les Afro-descendants gagnent plus de pouvoir et de visibilité. Ainsi, malgré les commémorations publiques de l'anniversaire de la mort de Zumbi, certains représentants des organisations des Afro-Brésiliens croient toujours au bien fondé de la construction de monuments en hommage à la population afro-descendante et à ses ancêtres⁵¹⁰.

Quoique la construction de monuments fut l'un des traits principaux de la vague mémorielle des dernières années sur le plan international, les institutions gouvernementales refusent quant à elles de mettre la mémoire de l'esclavage dans l'espace public. Très présente dans la musique, dans la danse, dans la cuisine, dans les festivités et dans la religion, elle a du mal à s'inscrire dans le paysage urbain. La construction de monuments

⁵¹⁰ Selon Deise Benedito (ONG *Fala Preta !*) dans « Reivindicação por reparação caracteriza movimento negro contemporâneo », *O Brasil Negro, Com Ciência : Revue électronique de journalisme* <http://www.comciencia.br/reportagens/negros/02.shtml>, site Internet visité le 13 juin 2007.

mènerait à la reconnaissance officielle de la participation active du Brésil dans la traite des esclaves et dans l'esclavage et risquerait d'être interprétée comme un acte de repentance. Ainsi, les mémoires de l'esclavage au Brésil demeurent souterraines, même si elles prennent momentanément des allures festives.

Dans le Brésil contemporain, on ne retrouve que deux monuments publics en relation directe avec l'esclavage. Le premier est un buste en hommage à Zumbi. Ce dernier est la réplique d'une tête en bronze qui provient du royaume du Bénin et qui est aujourd'hui en possession du British Museum. Situé sur le carré central de l'Avenue Presidente Vargas à Rio de Janeiro, la construction et l'inauguration du monument, en novembre 1986, six jours seulement avant les élections du gouverneur de l'État, s'inscrivirent dans les stratégies électorales du gouverneur Leonel Brizola et de son parti politique, comme l'a montré Mariza de Carvalho Soares⁵¹¹. Le second monument est la statue en bronze de la princesse Isabel. Cette dernière mesure 2,5 mètres, pèse 400 kilos et est signée par l'artiste Edgard Duvivier. Située sur l'Avenue Princesa Isabel à Copacabana, la statue fut inaugurée le 13 mai 2003 dans le cadre de la « commémoration » des cent quinze ans de la signature de la loi Áurea. En rendant hommage à la princesse, qui a signé la loi abolissant l'esclavage au Brésil, on se réfère de nouveau la commémoration du 13 mai, date contestée par les organisations afro-brésiliennes. À la différence du monument en hommage à Zumbi de Palmares, l'installation de la statue de la princesse ne fut pas une initiative des organisations afro-brésiliennes, mais un geste du maire de Rio de Janeiro, César Maia (Democratas⁵¹²), qui a commandé la statue. Le monument, qui représente debout, un stylo à la main, la princesse « rédemptrice », fut inauguré sous les protestations des militants des mouvements noirs.

En République du Bénin, les projets officiels de mise en mémoire de l'esclavage dans l'espace public passent majoritairement par la construction de monuments où l'on met en

⁵¹¹ Soares, « Nos atalhos da memória : monumento a Zumbi », p. 129.

⁵¹² Le parti « Democratas » (ancien PFL, Partido da Frente Liberal) a reçu cette appellation en 2007. En réalité, il s'agit d'un ancien parti dont le nom a changé à plusieurs reprises. Pendant la dictature militaire (1964-1985), la plupart des membres du PFL appartenaient à l'ARENA (Aliança Renovadora Nacional, « Alliance Rénovatrice Nationale »). En 1979, l'ARENA donna naissance au PDS (Partido Democrata Social, « Parti Démocrate Social ») et, en 1985, certains membres du PDS organisèrent le PFL (Partido da Frente Liberal, « Parti du Front Libéral »). Malgré le mot « démocrate », ces partis n'ont aucune affinité avec la social-démocratie.

valeur des symboles associés aux souffrances causées par l'esclavage (l'esclave enchaîné, l'esclave accroupi) ou encore à la conquête de la liberté (les chaînés brisés). Au Brésil le discours victimisant est de plus en plus abandonné en faveur d'un discours apologétique portant sur les héros de l'« histoire afro-brésilienne ». Récemment, par l'intermédiaire de la Fundação Cultural Palmares et conjointement avec l'ONG *A Mulherada*, le ministère de la Culture a lancé un concours pour la construction d'un monument en hommage à Zumbi qui sera placé à la Place de la Sé à Salvador (Bahia)⁵¹³. Parmi les vingt-sept projets proposés, aucun ne fut retenu car ils n'obéissaient pas à un ou plusieurs des critères suivants : qualité esthétique, clarté de la proposition, aspect historique de Zumbi dos Palmares, référence à des études et à des recherches relatives à la vie, à la trajectoire et aux caractéristiques personnelles de Zumbi⁵¹⁴. Lors du Congrès National des Noirs et des Noires du Brésil à Belo Horizonte, le 20 avril 2007, fut approuvée une motion d'appui à l'installation à la Place XV à Rio de Janeiro du monument « L'Amiral Noir », en hommage à João Cândido Felisberto. Leader de la révolte de la Chibata, João Cândido était le fils d'une mère et d'un père esclaves. La rébellion, qui explosa en 1910, fut une réaction aux châtiments physiques imposés aux marins de la force navale à Rio de Janeiro, dont la plupart étaient des Afro-Brésiliens. Cette pratique, héritée de la période esclavagiste, fut abolie en 1889 mais demeurait toujours en usage. La révolte fut victorieuse et les marins obtinrent en principe l'amnistie, mais cette dernière ne fut pas respectée : les marins furent persécutés, parfois assassinés, parfois emprisonnés dans des conditions très difficiles. Au début des années soixante-dix, pendant la dictature militaire, João Cândido devint une figure légendaire lorsque João Bosco et Aldir Blanc ont composé la samba « Mestre Sala dos Mares ». Les paroles de cette samba, qui ont été immortalisées par la chanteuse Elis Regina, rappellent que le « marin noir [...] a pour monument les pierres pisées du quai »⁵¹⁵. En 2002, le Sénat fédéral approuva le projet de loi, proposé l'année précédente par la sénatrice Marina Silva (Parti des Travailleurs), concédant l'amnistie *post mortem* à João Cândido Felisberto et aux autres participants de la rébellion. La loi rétablit ainsi les droits des marins ayant participé à

⁵¹³ Le concours fut doté de prix totalisant 60 000 reais (environ 30 000 dollars canadiens) : 30 000 reais pour le premier finaliste, 20 000 reais au second finaliste et 10 000 reais au troisième finaliste.

⁵¹⁴ « Concurso Monumento Zumbi dos Palmares termina sem vencedor » dans « Notícias », Ministério da Cultura, Fundação Cultural Palmares, Salvador, 30/03/07 : <http://www.palmares.gov.br>

⁵¹⁵ « Salve o navegante negro, que tem por monumento as pedras pisadas no cais. » (João Bosco et Aldir Blanc, « Mestre Sala dos Mares », 1974, chanson enregistrée par Elis Regina, *Elis*, Phonogram, 1974.

la révolte, en leur restituant leurs postes et en permettant à leurs descendants de récupérer les soldes auxquelles les marins auraient normalement eu droit. Via ces lois on ajouta lentement des personnages noirs, comme Zumbi et João Cândido, à l'histoire nationale.

5.6 La construction d'une mémoire atlantique de l'esclavage

De nos jours, la mémoire de l'esclavage au Brésil est mobilisée par la lutte visant à corriger les torts du passé qui perdurent dans le présent sous forme d'inégalités sociales dont les Afro-Bréiliens sont victimes. À la suite de l'abolition de l'esclavage, les anciens esclaves et leurs descendants demeurèrent dans une situation de profonde exclusion. Bien qu'au début du XX^e siècle les premières organisations afro-brésiliennes virent le jour, les régimes dictatoriaux successifs et l'exclusion des analphabètes aux élections nuisent à leur développement. En 1937, après la fin de l'Estado Novo, les groupes de défense des droits des Noirs s'organisèrent davantage en se rapprochant des idées issues des mouvements de la diaspora noire américaine. Toutefois, les idées et les discours des acteurs des mouvements noirs brésiliens demeurèrent inscrits dans l'idéologie de la démocratie raciale, qui fut à ce moment un idéal à atteindre. L'effet conjugué de la dictature militaire de 1964 et des études sur le racisme et les relations raciales, dans la production desquelles l'UNESCO joua un rôle de chef de file, sur les organisations afro-brésiliennes a engagé le processus de déconstruction du mythe de l'harmonie raciale.

À partir de la fin des années soixante-dix, les luttes pour l'implantation des actions affirmatives favorisèrent le renouement avec l'« Afrique ». Cependant, au début des années quatre-vingt-dix, les mémoires de l'esclavage sont mobilisées au Brésil d'une façon différente qu'au Bénin. Néanmoins, des deux côtés de l'Atlantique l'affirmation culturelle qui soutient la construction d'une image positive des Afro-Bréiliens est tributaire de la reconstruction et de la réinvention des liens rompus entre le Brésil et l'Afrique.

La destinée des projets de construction des monuments commémoratifs a montré que leur (in)existence dans les villes brésiliennes est paradoxalement l'indicateur de l'actualité de cette mémoire. Quoiqu'en principe les lieux des mémoires brésiliennes de l'esclavage ne semblent pas faciles à repérer, la construction de l'image valorisante des Afro-Bréiliens

passe par la lutte politique où l'imposition des monuments sur un espace public conquis et occupé peut constituer une façon de se donner de la visibilité et d'exister en dehors du carnaval, du football et du candomblé.

CHAPITRE 6

LES DESCENDANTS DES MARCHANDS D'ESCLAVES : LA FAMILLE DE SOUZA

Ce chapitre examine la mémoire actuelle de l'esclavage et de la traite des esclaves dans la famille du marchand d'esclaves d'origine brésilienne Francisco Félix de Souza (1754-1849) surnommé Chacha I. Depuis les années soixante, la vie et la carrière de ce marchand ont fait l'objet non seulement de plusieurs études réalisées par des chercheurs béninois, brésiliens, britanniques, français et nord-américains, mais aussi d'œuvres littéraires et cinématographiques⁵¹⁶. L'abondance de travaux touchant de loin ou de près son histoire nous dégage de la tentation de vouloir refaire sa biographie dans l'espace de quelques pages. Notre intérêt consistera plutôt à relever quelques éléments pertinents et controversés

⁵¹⁶ Parmi les études portant particulièrement sur la vie et la carrière de Francisco Félix de Souza, Chacha I, mentionnons : David Ross, « The First Chacha of Whydah : Francisco Félix de Souza », *Odu*, 2, 1969, p. 19-28 ; Robin Law, « A carreira de Francisco Félix de Souza na África Ocidental (1800-1849) », *Topoi*, Rio de Janeiro, mar. 2001, p. 9-39 et Alberto da Costa e Silva, *Francisco Félix de Souza, mercador de escravos*, Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 2004. La plupart des études sur le Dahomey, la traite des esclaves et la communauté aguda, dont celles de Pierre Verger, Milton Guran, Jerry Michael Turner, Maurice Glélé et Élisée Soumonni consacrent plusieurs pages au marchand brésilien. Parmi les œuvres de fiction inspirées du personnage, citons le roman de Bruce Chatwin, *The Viceroy of Ouidah*, New York, Penguin, 1980 et son adaptation au cinéma par Werner Herzog intitulée *Cobra Verde*, 1987. Dans le roman comme dans le film, le personnage de Francisco Félix de Souza porte le nom de Francisco Manoel da Silva. D'après Milton Guran (*Agudas : Os « Brasileiros » do Benim*, p. 22, note 25.), Chacha I a été également le thème du défilé de l'école de samba Grêmio Recreativo de Arte Negra Escola de Samba Quilombo do Rio de Janeiro, avec pour titre « O xaxá de Ajudá e a rainha mina do Maranhão ».

de cette biographie qui ont suscité des débats, notamment chez Pierre Verger, Robin Law, Alberto da Costa et Silva et Elisée Soumonni. Ces débats sur la carrière et sur le poids politique de Francisco Félix de Souza ont contribué à repérer quelques points obscurs. Ils fournissent également des pistes méthodologiques en ce qui concerne le poids de la tradition orale vis-à-vis les sources écrites et en ce qui touche le traitement réservé par les historiens à la question de la mémoire par rapport à l'écriture de l'histoire. Dans ce chapitre, notre objectif principal est de comprendre pourquoi et comment ce personnage est devenu une référence mémorielle et identitaire pour la communauté aguda du Bénin, au point d'en devenir un mythe fondateur.

À partir de documents écrits, d'entretiens réalisés auprès des membres de la famille et d'un examen minutieux du mémorial de Francisco Félix de Souza, nous essayons de comprendre la façon dont les membres de la famille voient leur passé qui est lié à la traite des esclaves. Comment, au cours des dernières années, la famille de Souza reconstruit-elle la mémoire de son ancêtre, un marchand d'esclave ? Quel rôle joue la question religieuse dans cette reconstruction ? Quels sont les enjeux politiques entourant la conservation par la famille d'une certaine mémoire du Brésil ? Les références au passé brésilien, jouent-elles un rôle dans la construction du mythe identitaire ? Comment les de Souza inscrivent-ils la mémoire de leur ancêtre dans le nouveau phénomène de patrimonialisation qui se développe au Bénin via l'intervention d'organismes internationaux comme l'UNESCO ?

6.1 L'aïeul Francisco Félix de Souza, le Chacha I

La biographie du marchand brésilien Francisco Félix de Souza compte plusieurs éléments nébuleux, dont sa date et son lieu de sa naissance, les activités qu'il exerçait avant de se rendre en Afrique et les raisons ayant motivé son départ du Brésil. De sa période brésilienne, aucun document pouvant clarifier ses activités à Bahia et les circonstances de son départ pour l'Afrique n'est parvenu jusqu'à nous. De sa période africaine, il ne reste que quelques documents dans des archives en Grande-Bretagne⁵¹⁷. On peut mentionner aussi quelques relations de voyageurs britanniques qui ont rencontré Francisco Félix de

⁵¹⁷ Law, « A carreira de Francisco Félix de Souza [...] », p. 2.

Souza, les actes de naissance, de mariage et de décès de ses descendants, les propriétés où il a vécu pendant la période passée à Ouidah et plusieurs objets qui témoignent de son rapport avec le Brésil. Comme le rappelle Robin Law, les informations sur le marchand brésilien proviennent en grande partie de la tradition orale. D'après la plupart des auteurs et selon la tradition familiale, Francisco Félix de Souza serait né à Salvador (Bahia)⁵¹⁸ au Brésil en 1754⁵¹⁹. Aucun document ne nous donne des indications plus précises sur les origines de sa famille au Brésil et on ne trouve aucune information sur la période antérieure à son installation à Ouidah. La tradition orale familiale fait référence à ses origines d'homme riche et de notable tout en valorisant ses origines « typiquement » brésiliennes. Francisco Félix de Souza serait ainsi un homme blanc dont les ancêtres paternels étaient portugais, mais dont la mère serait une Amérindienne d'Amazonie. Même si l'Amazonie était très peu connue à la fin du XVIII^e siècle et au début du XIX^e siècle, nous verrons qu'elle est toujours présente dans les discours de la famille de Souza comme le symbole du Brésil et de ses richesses naturelles. À une période plus récente, vers le début des années quatre-vingt-dix, ce qui coïncide avec la publication de l'ouvrage de Simone de Souza⁵²⁰, la redémocratisation du pays et la vague patrimoniale portée par les projets officiels comme *Ouidah 92* et *La Route de l'esclave*, viennent s'ajouter à la tradition familiale de nouvelles données sur le passé de l'ancêtre. Simone de Souza, par exemple, présente Francisco Félix de Souza comme un des membres d'une famille de nobles militaires et d'employés dans l'administration. Selon elle, il serait un des descendants de huitième génération de l'officier portugais Tomé de Souza (1503-1573 ou 1579), le premier gouverneur général du Brésil et le fondateur de Salvador. De nos jours, cette version a été modifiée et Francisco Félix de Souza serait le petit-fils de Tomé de Souza. Toutefois, cela est contradictoire avec le fait que ce dernier est décédé presque deux cents ans avant la naissance du marchand

⁵¹⁸ Cette information vient de la lettre d'affranchissement d'une esclave datant de 1844, auparavant en possession de Hilário de Souza à Ouidah et transcrite par le capitaine Carlos de Serpa Soares, « O forte de São João Batista da Ajudá », *Boletim da Sociedade de Geografia de Lisboa*, 11-12, 64, 1948 (voir Alberto da Costa e Silva, *Francisco Félix de Souza : mercador de escravos*, p. 12). Des auteurs comme Theophilus Conneau (*Slaver's Log Book, or 20 Years's Residence in Africa : The Original 1853 Manuscript*, London, Mabel M. Smythe, 1977, p. 202, cité par Law, « A carreira de Francisco Félix de Souza [...] », p. 5), affirment qu'il est né à Rio de Janeiro.

⁵¹⁹ Tim Coates, *King Guezo of Dahomey, 1850-52 : the Abolition of Slave Trade on the West Coast of Africa*, Londres, The Stationary Office, Uncovered Editions, 2001, p. 96 cite une lettre de Thomas Hutton du 7 août 1850, cité par Costa e Silva, *Francisco Félix de Souza*, p. 12, note 5.

⁵²⁰ Simone de Souza, *La Famille de Souza du Bénin-Togo*, Cotonou, Les éditions du Bénin, 1992.

brésilien⁵²¹. Ces nouvelles informations, dont on ne connaît pas très bien l'origine, ont pour objectif de combler l'absence de renseignements sur la période brésilienne de Francisco Félix de Souza, en contribuant à la reconstruction de la mémoire de l'ancêtre.

Plusieurs voyageurs qui rencontrèrent Francisco Félix Souza racontèrent qu'il était pauvre quand il est arrivé sur les côtes africaines. Selon Thomas Birch Freeman, il y serait arrivé si pauvre qu'il était obligé de ramasser les cauris donnés en offrande aux fétiches⁵²². Frederick Forbes non seulement confirma cette version, mais il ajouta que de Souza avait des valeurs différentes des celles des autochtones et qu'il se serait opposé aux sacrifices humains qui avaient lieu au cours de certaines cérémonies :

The late Da Souza arrived a poor man. He left Rio from some political crime, in which he had the choice of incarceration or desertion of this fatherland. Although an extensive slave-dealer, he was not without good points; and one was, his excessive kindness to all English visitors, either government officers or others [...] The best trait in his carachter was in his discountenancing human sacrifice, which he is said never to have witnessed, and in abolishing death as the punishment for killing (by accident or otherwise) a fetish snake. Now, the infortunate criminal has to enter a house of straw covered with palm oil, to which a light is set, and thence to run the gauntlet through the fetish priests, who belabour him without mercy; and he is not free until he reaches water in which he washes out the sin. On these occasions the late cha-cha is said to have attended with his personal slaves, who, with pretended zeal, mixed with the crowd and hustled round the offender, and saved him many blows⁵²³.

⁵²¹ « Discours de bienvenue du porte-parole de son Excellence Mito Honoré Feliciano Julião de Souza, Chacha 8 à la délégation de l'Université de Rutgers (État du New Jersey) », Ouidah, 24 juillet 2005.

⁵²² I. A. Akinjogbin, *Dahomey and its neighbors, 1708-1818*, Cambridge, Cambridge University Press, 1967, p. 198, cité par Costa e Silva, Francisco Félix de Souza, p. 14 et Law, « A carreira de Francisco Félix de Souza [...], p. 11.

⁵²³ Frederick E. Forbes, *Dahomey and the Dahomans. Being the journals of two missions to the king of Dahomey and residence at his capital in the years 1849 and 1850*, London, Frank Cass, 1966, vol. 1, p. 106-108.

Francisco Félix de Souza se serait rendu pour la première fois sur la côte de l'Afrique occidentale vers 1792⁵²⁴. Il y serait resté pendant trois ans, serait retourné ensuite au Brésil et, finalement, serait revenu en Afrique pour s'y installer de façon permanente vers 1800. Aucune certitude n'existe sur l'endroit où il s'installa lors de son premier séjour africain⁵²⁵. Il est fort possible qu'avant de s'établir à Ouidah il soit resté à Petit-Popo (actuel Anécho, au Togo) et à Badagry (actuel Nigeria). Basé sur des registres restés dans l'ancien fort de São Batista da Ajuda et compilés par Carlos Eugênio Correia da Silva en 1865, Pierre Verger privilégia l'hypothèse selon laquelle de Souza serait parti du Brésil pour occuper d'abord le poste de « garde-magasin et greffier du fort »⁵²⁶. Aux archives de Bahia, Verger a trouvé également une copie d'un autre document plus tardif, établi par de Souza et datant du 6 novembre 1806, où il est indiqué qu'il avait les titres de greffier et de commandant du fort⁵²⁷. Bien que Robin Law, dans l'article « A carreira de Francisco Félix de Souza na África Ocidental (1800-1849) », laisse transparaître quelques hésitations sur les versions issues de la tradition familiale, dans sa dernière étude, il s'arrête sur l'hypothèse de Verger en affirmant que Francisco Félix de Souza occupa le poste de gouverneur du fort de Ouidah, laissé vacant par son frère Jacinto José de Souza, parti de Bahia en 1804⁵²⁸. Avec la mort de son frère et, ensuite, de son successeur, Francisco Félix de Souza aurait assumé l'administration du fort portugais à Ouidah. Toutefois, Costa e Silva remarque que le marchand brésilien était déjà au service du fort avant que son supposé frère ait été nommé commandant du fort⁵²⁹. De plus, selon lui, il n'y a rien dans le document qui puisse démontrer que Francisco Félix de Souza ait quitté le Brésil dans le but :

[d']occuper, dans l'une des parties les plus insalubres de l'Afrique, un emploi mineur dans un comptoir négligé par l'Empire portugais. Il me semble beaucoup plus probable qu'il avait été engagé pour occuper le poste

⁵²⁴ Voir Law, « A carreira de Francisco Félix de Souza [...] », p. 13-14 ; Law, *The Social History*, p. 165 et Costa e Silva, *Francisco Félix de Souza [...]*, p. 12 ; Simone de Souza situe la date de son arrivée entre 1776 et 1798, voir Souza, *La Famille de Souza du Bénin-Togo*, p. 16.

⁵²⁵ Law, « A carreira de Francisco Félix de Souza [...] », p. 14.

⁵²⁶ Carlos Correia da Silva, *Uma viagem ao estabelecimento português de S. João Batista de Ajuda na Costa da Mina*, em 1865, Lisboa, 1866, p. 67 cité par Verger, *Flux et Reflux [...]*, p. 460.

⁵²⁷ Verger, *Flux et Reflux [...]*, p. 460.

⁵²⁸ Law, *Ouidah : The Social History [...]*, p. 165.

⁵²⁹ Costa e Silva, *Francisco Félix de Souza [...]*, p. 15.

lorsqu'il était déjà dans le golfe du Bénin, et qu'il était commerçant, fugitif ou déporté⁵³⁰.

Basée notamment sur des sources orales, qui ne sont pas nécessairement en contradiction avec les travaux de Verger, Law et Costa e Silva, Simone de Souza établit une chronologie un peu différente en suggérant quelques hypothèses mais en présentant peu de réponses. Selon elle, Francisco Félix de Souza était originaire de Bahia. Il avait débarqué à Lagos en 1798 et il s'était fixé pendant une année à Petit-Popo (Anécho). D'après son étude, de Souza ne serait pas resté longtemps à Petit-Popo et n'aurait pas eu le temps d'y fonder une famille. Ainsi, ses enfants venus au monde avant 1800 ne seraient pas nés en Afrique. Son retour à Bahia aurait eu lieu en 1799 et, une année plus tard, il serait revenu sur les côtes africaines pour s'installer à Badagry où il y fonda un comptoir nommé *Adjido* ou *Deus me ajudou* (« Dieu m'a aidé »). Vers 1803 il aurait fait faillite et aurait demandé d'occuper un poste au fort portugais à Ouidah. Il y aurait exercé les fonctions de magasinier et de greffier jusqu'en 1806, année à laquelle il est devenu le commandant du fort. La version de Simone de Souza, largement basée sur celle de Pierre Verger, ressemble à celle qui circule chez les membres de la famille encore aujourd'hui, comme le montre Honoré Feliciano Julião de Souza, Chacha VIII dans ce passage :

Chacha I était un de Souza, c'était un Brésilien qui est arrivé à l'âge de 34 ans, qui a servi au fort portugais et a démissionné quelques années plus tard, il s'est installé à Badagry au Nigeria, là il a créé un comptoir là-bas qui s'appelle *Deus me ajudou*, à cause d'une guerre entre les Yorouba il est reparti au Brésil. Arrivé au Brésil, les Brésiliens réclament leur Indépendance des Portugais [...] Les descendants de Chacha I ne savent pas pourquoi, il a dû quitter là-bas pour venir débarquer à Anécho, de quoi il a créé un quartier là-bas qui s'appelle Adjido aussi, de là, il fait le commerce avec le roi Adandozan d'Abomey. Le roi lui devait de l'argent [...] Il a quitté Anécho pour réclamer [...] et le roi l'a emprisonné. Il a fait huit mois avec le roi et le demi-frère [Gakpé] l'a aidé à fuir de prison. À leur retour, il l'a aidé à fuir, au retour maintenant il a été campé avant d'enlever son grand

⁵³⁰ Traduction personnelle de « ocupar, numa das partes mais insalubres da África, um emprego reles numa feitoria desprezada pelo império português. Me parece bem mais provável que tenha sido arregimentado para o cargo quando já no golfo do Benim, fosse como comerciante, prófugo ou deportado. » Costa e Silva, *Francisco Félix de Souza*, p. 13.

frère Adandozan et il est venu au pouvoir pour le roi Ghézo. Et ce roi Ghézo l'a nommé Vice-roi du Dahomey avec résidence à Ouidah. C'est ça. C'est comme ça que les choses se sont passées [...] ⁵³¹.

Selon le document cité par Verger, les différents auteurs concordent pour affirmer que de Souza était à la tête du fort portugais en 1806. Quelques années après son établissement à Ouidah, Francisco Félix de Souza aurait quitté les fonctions qu'il occupait au fort portugais pour se consacrer exclusivement au commerce des esclaves. Cela est confirmé par le fait suivant : le 27 juin 1816, la marine britannique intercepta l'un de ses bateaux négriers, le *Dois Amigos* ⁵³².

En ce qui a trait à l'histoire et à la mémoire de Francisco Félix de Souza, il est important de mettre en valeur le rôle joué par Pierre Verger. Par son engagement auprès de la communauté locale, par les échanges qu'il a établis avec le Brésil, par le soutien qu'il a apporté à la préservation des patrimoines matériel et immatériel, y compris la création du Musée d'histoire de Ouidah, par son appui à la réalisation du festival *Ouidah 92* et par la répercussion de son travail photographique et cinématographique dans le monde, Pierre Verger est devenu lui-même une figure mythique de l'actualité dans le Bénin d'aujourd'hui et un passeur de l'histoire de l'ancien Dahomey. Les personnes à qui nous avons parlé et les informateurs que nous avons interviewés se sont pour la plupart rappelés, sans que l'on demande, d'avoir travaillé à ses côtés ou au moins de l'avoir rencontré. Ainsi, non seulement son œuvre photographique mais ses travaux, publiés en français, sont bien connus des membres de la communauté aguda et, par conséquent, il n'est pas surprenant de voir les acteurs locaux s'approprier les recherches de Verger pour raconter, reconstruire et même publier l'histoire de leurs familles.

Une fois installé à Ouidah, Francisco Félix de Souza a eu des conflits avec le roi Adandozan, probablement à cause d'une dette impayée lors d'une transaction visant à échanger des esclaves contre des marchandises. Il se rendit à Abomey pour réclamer la

⁵³¹ Interview avec Honoré Félicien Julião de Souza (Chacha VIII) et David de Souza, Singbomey, Ouidah, le 24 juillet 2005.

⁵³² Verger, *Flux et Reflux* [...], p. 638 ; Law, « A carreira de Francisco Félix de Souza [...] », p. 16 et Law, *Ouidah : The Social History* [...], p. 165.

somme due, mais le roi Adandozan le jeta en prison pour répondre à ce qu'il considérait être un affront : « Je voudrais bien savoir ce que tu as dans la tête et qui te donne tant d'audace. Comme je crois plutôt que c'est de la couleur de ta peau que tu veux te prévaloir pour affronter l'Idole des Danhomênou, je saurai bien t'obliger à sa vénération »⁵³³. Pour punir le marchand d'esclaves, la tradition raconte que le roi l'aurait mis en prison et que ses geôliers l'auraient plongé dans une grande jarre d'indigo, opération qui aurait été répétée à plusieurs reprises pendant plusieurs semaines⁵³⁴. C'est dans ce contexte que Francisco Félix de Souza aurait fait la connaissance du prince Gakpé⁵³⁵, fils du roi Agonglo. La tradition affirme que le roi Agonglo, mort par empoisonnement en 1797, avait choisi le prince Gakpé comme son successeur, mais que Adandozan usurpa le trône et devint le roi d'Abomey⁵³⁶. Gakpé serait allé visiter Francisco Félix de Souza en prison. Il y aurait aussi rencontré Dosso-Yovo, un agent des Européens, qui lui aussi avait jeté en prison par le roi Adandozan. Au cours de cette rencontre, le prince Gakpé et le marchand brésilien auraient décidé de réunir leurs efforts pour combattre Adandozan. Ils contractèrent alors un pacte de sang, pratique bien connue dans l'ancien royaume du Dahomey :

Pour sceller leur union et combiner plus utilement leurs efforts, ils contractèrent le Pacte de sang, s'imposant ainsi discrétion, assistance, dévouement et fidélité. Si les deux prisonniers comptaient sur le prince pour retrouver leur liberté, ce dernier avait, lui aussi, l'intuition que le « Blanc » l'aiderait à recouvrer le trône : en effet n'était-ce pas pour le traitant le meilleur moyen de tirer vengeance des tyrannies d'Adanzan [sic] ?⁵³⁷

Francisco Félix de Souza aurait aussi compté sur l'aide du marchand Nicolas d'Oliveira, dont la mère Sophie aurait fait partie du harem royal à l'époque⁵³⁸. Il s'échappa de prison et s'installa à Petit-Popo d'où il fournit des armes et d'autres produits au prince Gakpé, qui

⁵³³ Paul Hazoumé, *Le Pacte de Sang au Dahomey*, Paris, Institut d'ethnologie, 1956, p. 28.

⁵³⁴ Hazoumé, *Le Pacte de Sang au Dahomey*, p. 29.

⁵³⁵ Hazoumé, *Le Pacte de Sang au Dahomey*, p. 29.

⁵³⁶ Costa e Silva, *Francisco Félix de Souza*, p. 83 et Hazoumé, *Le Pacte de Sang au Dahomey*, p. 27.

⁵³⁷ Hazoumé, *Le Pacte de Sang au Dahomey*, p. 29.

⁵³⁸ Edna G. Bay, *Wives of the Leopard : Gender, Politics and Culture in the Kingdom of Dahomey*, Charlottesville & London, Virginia Press, 1998, p. 171.

préparait le coup d'État⁵³⁹. Adandozan fut chassé du trône aux alentours de 1818 et le prince Gakpé devint alors le roi Ghézo⁵⁴⁰. Ghézo essaya ensuite d'unifier la royauté, divisée au cours du règne de son demi-frère :

Du temps de nos ancêtres, le Danxome était semblable à cette jarre normale et pouvait contenir, retenir l'eau. Mais voilà que nous, les descendants du roi Agonglo, par nos querelles et disputes, l'avons transformée en cette jarre percée de trous qui ne peut retenir l'eau. Maintenant, si chacun d'entre nous, de ses doigts, vient boucher les trous de cette jarre, elle pourra encore contenir l'eau et le Danxome sera sauvé. » L'allégorie de la jarre percée devait permettre de recréer l'union sacrée de tous les membres de la dynastie et du peuple. Pensée par Gezo, l'allégorie a été traduite en symbole par Glele qui en mémoire de son père, fit sculpter, dans les murs de *son ajalala*, la jarre trouée avec deux mains bouchant les trous⁵⁴¹.

Au cours des années qui suivirent le coup d'État, le nom de Adandozan a été lentement effacé de l'histoire officielle de l'ancien Dahomey. Toutefois, plusieurs éléments du passage de pouvoir restent encore nébuleux. Selon certains auteurs, dont Maurice Ahanhanzo Glèlè, la destitution du roi n'aurait eu lieu en fait que vingt ans plus tard. Adandozan serait resté dans une maison du palais et aurait même donné des conseils à Ghézo⁵⁴². Il serait ainsi demeuré roi et Ghézo aurait occupé la fonction de régent jusqu'en 1838, lorsque Ghézo a exclu Dakpo, le *vidaxo* (prince héritier) de Adandozan, en faveur de son fils Zen-Majegnyin, le futur roi Glèlè. Dakpo aurait alors mis le feu au palais et serait mort dans l'incendie. Ce ne fut donc qu'à cette occasion que le roi Adandozan fut détrôné, que les membres de sa famille furent vendus comme esclaves au Togo et dans la région de Mono et son nom fut retiré de la liste des rois d'Abomey⁵⁴³. Par ailleurs, Adandozan aurait toujours vécu dans une maison à Abomey jusqu'au début des années 1860, soit après le décès de Ghézo⁵⁴⁴, comme l'observe Edna Bay :

⁵³⁹ Costa e Silva, *Francisco Félix de Souza*, p. 86.

⁵⁴⁰ Voir Costa e Silva, *Francisco Félix de Souza*, p. 87.

⁵⁴¹ Glèlè, *Le Danxome : du pouvoir aja à la nation fon*, p. 118.

⁵⁴² Glèlè, *Le Danxome : du pouvoir aja à la nation fon*, p. 119.

⁵⁴³ Glèlè, *Le Danxome : du pouvoir aja à la nation fon*, p. 120.

⁵⁴⁴ Glèlè, *Le Danxome : du pouvoir aja à la nation fon*, p. 120.

We will never know exactly what happened when Adandozan was deposed, but one thing is certain – and difficult to explain. The deposed king was allowed to live. Visitors in the midnineteenth century learned what was an open secret around Abomey : that Adandozan remained alive in one of the palaces. Though one source reported that he died in the late 1840s, more reliable ones indicate that Adandozan outlived Gezo himself, dying in the early 1860s⁵⁴⁵.

Une fois au pouvoir, Ghézo invita Francisco Félix de Souza à s'installer à Ouidah pour occuper une fonction de représentant dans les affaires commerciales du royaume. Francisco Félix de Souza adopte alors le titre de « Chacha », mot associé à son surnom et dont on ne connaît pas très bien l'origine⁵⁴⁶. Le poste occupé par Francisco Félix de Souza a été communément associé au poste de vice-roi⁵⁴⁷. Au cours des dernières années, la tradition locale, qui désigne Francisco Félix de Souza comme le chef des Blancs, a été mise en cause par Robin Law, qui rappelle que le poste de chef des Blancs ou *yovogan* était toujours occupé par un natif⁵⁴⁸. Cette survalorisation du statut du marchand brésilien pourrait aussi être attribuée aux récits et aux rapports des voyageurs britanniques dans lesquels Francisco Félix de Souza fut décrit comme un homme ayant beaucoup de pouvoir⁵⁴⁹. Toutefois, ces mêmes relations de voyage montrent que, lors de l'arrivée à Ouidah, les visiteurs européens s'adressaient d'abord au *yovogan* et ce n'était que par la suite qu'ils allaient rencontrer le Chacha. En conséquence, le poste occupé par Francisco Félix de Souza aurait plutôt été celui d'un chef local ou « cabécère » (port. *cabeceira* ou *caboceiro*) :

⁵⁴⁵ Bay, *Wives of the Leopard* [...], p. 174.

⁵⁴⁶ Voir le chapitre IV.

⁵⁴⁷ D'après Law, « A carreira de Francisco Félix de Souza [...] », p. 18 et Law, *Ouidah : The Social History* [...], p. 167-168, l'information erronée selon laquelle Francisco Félix de Souza aurait reçu le titre de vice-roi se serait propagée notamment à cause du roman *The Vice-roy of Ouidah* de Bruce Chatwin. Plusieurs autres chercheurs, dont Guran, *Agudás : Os « Brasileiros » do Benim*, p. 22, font référence à Chacha I comme ayant reçu le titre de vice-roi.

⁵⁴⁸ À partir de 1823, le poste était occupé par un homme dont le nom de famille était Dagba.

⁵⁴⁹ Voir Law, *Ouidah : The Social History* [...], p. 168.

It is entirely likely that de Souza himself was formally appointed a « caboceer » of Ouidah, which among other things involved an obligation to provide military forces ; but this was not unique to him, but (as noted in an earlier chapter) was normal practice with regard to leading merchants of Ouidah. It is clear, in fact, that de Souza's position rather than political, serving as the king's agent at Ouidah⁵⁵⁰.

Même si le titre de « vice-roi » est inexact pour définir les fonctions exercées par Francisco Félix de Souza, Alberto da Costa e Silva observe que, dans le cadre d'une autocratie, « être l'agent commercial du roi était, néanmoins, une fonction politique »⁵⁵¹. Autrement dit, il n'était pas surprenant que le marchand brésilien ait été perçu par les commerçants brésiliens comme un acteur de grande importance dans la société dahoméenne.

La montée de Ghézo sur le trône du royaume du Dahomey et l'installation de Francisco Félix de Souza à Ouidah coïncidèrent avec la période du déclin du commerce des esclaves et de la transition vers le commerce « légitime » de l'huile de palme. Jusqu'aux années 1830, de Souza était encore un homme très riche et il possédait en totalité ou en partie plusieurs bateaux négriers, dont le *Príncipe de Guiné*, le *George & James*, le *Legítimo Africano*, le *Fortuna*, le *Dom Francisco* et le *Emprehendedor*⁵⁵². Dans les années 1840, ses activités de commerçant d'esclaves connurent un fort déclin, non seulement à cause de son âge avancé mais principalement à la suite des mesures de répression du trafic des esclaves appliquées par la marine britannique qui lui aurait saisi vingt-deux bateaux⁵⁵³. Au moment de son décès en 1849, Francisco Félix de Souza aurait été très endetté envers le roi Ghézo ainsi qu'à l'égard de marchands brésiliens et cubains. Après sa mort et jusqu'au début de la colonisation française, il revient au roi Ghézo et ensuite à ses successeurs de choisir les prochains Chachas.

⁵⁵⁰ Law, *Ouidah : The Social History* [...], p. 168.

⁵⁵¹ Traduction personnelle de : « Numa autocracia, ser o agente comercial do rei era, contudo, uma função política. » Costa e Silva, *Francisco Félix de Souza*, p. 90.

⁵⁵² Law, « A carreira de Francisco Félix de Souza [...] », p. 25. Certains bateaux dont le *Emprehendedor* n'appartenaient plus à de Souza au moment de leur saisie.

⁵⁵³ « [...] for although English cruisers had captured twenty-two of his slave vessels, yet he respected an Englishman more than any others, his own countrymen not excepted. » John Duncan, *Travels in Western Africa in 1845 & 1846*, Frank Cass & Co. Ltd, 1968, vol. 1, p. 204 et Law, « A carreira de Francisco Félix de Souza [...] », p. 28.

Robin Law insiste sur le fait que dans la première moitié du XIX^e siècle, Francisco Félix de Souza n'était pas le seul marchand d'esclaves riche actif à Ouidah et que, vers les années 1830, on y retrouve plusieurs commerçants d'esclaves, dont Joaquim Teles de Menezes, Juan José Zangronis, Joaquim d'Almeida et Domingos José Martins. Malgré son examen exhaustif des réseaux esclavagistes ouidahniens, Robin Law a négligé une dimension qui est pour nous fondamentale : comment peut-on expliquer que Francisco Félix de Souza soit devenu une figure mythique dans l'histoire de Ouidah et du royaume du Dahomey au détriment des autres acteurs du commerce des esclaves ? Élisée Soumonni et Alberto da Costa e Silva nous offrent quelques pistes en rappelant que Francisco Félix de Souza a joué un rôle fondamental dans la période de transition vers l'implantation du commerce d'huile de palme, ce qui aurait contribué à établir cette réputation. De même, il a été le « protecteur » de la communauté *aguda*, qui pendant longtemps était considérée par la population autochtone plus « occidentalisée » et plus « évoluée ». L'exercice de ce rôle a été rendu possible grâce au statut qui lui a été conféré par le roi Ghézo et a contribué à la construction de sa réputation d'homme généreux et bienveillant qui, malgré son ascendance « européenne », est devenu un parfait chef africain⁵⁵⁴. Ainsi, le développement du mythe que constitue « Francisco Félix de Souza » est fondé essentiellement sur les liens et les échanges développés entre le Brésil et la ville de Ouidah et le Dahomey. Dans le cadre de la construction de cet espace atlantique marqué par la rupture coloniale, Francisco Félix de Souza n'est plus le négrier qui s'est enrichi en transportant des captifs, mais celui qui a permis à la communauté des anciens esclaves brésiliens « retournés » de retrouver leur Afrique natale tout en conservant une identité brésilienne. De nos jours, comme nous verrons dans les pages suivantes, la reconstruction de la mémoire de la famille de Souza s'appuie grandement sur la reconstitution des liens avec le Brésil.

⁵⁵⁴ Élisée Soumonni, *Daomé e o mundo atlântico*, SEPHIS (South-South Exchange Programme for Research on the History of Development), Centro de Estudos Afro-Asiáticos, 2, 2001, p. 13.

6.2 Singbomey

La famille de Souza possède un grand complexe résidentiel nommé Singbomey, la « maison à étage »⁵⁵⁵, dans la ville de Ouidah. C'est dans cette concession que l'aïeul Dom Francisco Félix de Souza a vécu entre 1820 et 1849, l'année de son décès. Le complexe résidentiel se trouve dans le quartier Brésil, région de la ville où une grande partie des familles des esclaves brésiliens « retournés » se sont établies depuis 1835. Je suis arrivée à Singbomey accompagnée de Christian de Souza, neveu de Honoré Feliciano Julião de Souza, Chacha VIII, qui lui nous attendait avec David de Souza, son autre neveu, un ami de la famille ainsi que deux chefs de collectivité, les dignitaires Dah Akpotossou, président du Conseil des chefs traditionnels et coutumiers du quartier Brésil, et Dah Missehoun, secrétaire général des chefs traditionnels du quartier Brésil. Christian de Souza et David de Souza ainsi qu'un autre membre de la famille, Didier de Souza, agissent à titre de porte-parole de Chacha VIII lors de tous les événements officiels, dont les assemblées familiales, ou encore lors de la visite de délégations étrangères. David de Souza et Christian de Souza, ce dernier journaliste sportif à la télévision nationale du Bénin, ont fréquenté l'Université de Dakar au Sénégal jusqu'au début des années 1990. En 2005, ils étaient très impliqués dans l'organisation des festivités du deux cent cinquantième anniversaire de la naissance de Francisco Félix de Souza et ils venaient à Singbomey chaque semaine. Le fait que les membres plus jeunes de la famille soient chargés de représenter Chacha VIII donne une image plus moderne du clan de Souza.

L'objectif de ma visite était d'abord d'interviewer Chacha VIII, mais je souhaitais aussi visiter le mémorial et l'ensemble des bâtiments de Singbomey. Arrivée depuis peu au Bénin et devant l'accueil très chaleureux reçu de la part des descendants du marchand d'esclaves, je me suis souvenue des mots du Père Laffitte qui avait séjourné à Ouidah dans la seconde moitié du XIX^e siècle :

⁵⁵⁵ *Singbó* en langue fon signifie « maison » et *Singbómè* « maison grande dedans » ou « quartier de Ouidah ». B. Segurola and J. Rassinoux, *Dictionnaire Fon-Français*, Madrid, Société des missions africaines, 2000, p. 415.

Vous croyez peut-être, mon cher lecteur, d'après certains récits, que le négrier était toujours un homme à la mine féroce, à la voix rauque, aux manières rudes et brutales, en un mot, un monstre à face humaine. Détrompez-vous; le négrier était un homme aimable, de manières distinguées. J'en ai connu plusieurs, et pas un n'a répondu au portrait que je m'étais tracé d'avance⁵⁵⁶.

C'est cette même impression que la famille Souza et d'autres descendants de marchands d'esclaves m'ont donnée. Pendant nos rencontres, les membres de la famille répondaient à mes questions, même si parfois celles-ci portaient sur des sujets délicats comme l'esclavage, les rapports avec la famille royale d'Abomey, la sorcellerie et le vodun. Chacha VIII était toujours souriant, même s'il demeurait très réservé. Par ailleurs, au cours de mes visites, je ne suis jamais restée seule avec lui. Pendant l'interview, ses deux neveux intervenaient souvent et, une fois mon enquête de terrain terminée, son neveu David de Souza était devenu l'un de mes principaux informateurs.

Entouré par un mur, le domaine est situé exactement en face de la *Place aux enchères* ou *Place Chacha* (figure 3). Après avoir franchi le portail qui nous a été ouvert par un gardien, se trouve à droite l'actuelle résidence de Chacha VIII et à gauche le nouvel édifice de quatre étages, construit là où était situé auparavant l'ancien « palais » de Dom Francisco Félix de Souza, décrit ainsi par Frederick Forbes lors d'une visite en 1849:

The principal building is the cha-cha's house, a large ill-built erection of no particular form, occupying one side of the principal square ; and, as nothing can be cleanly in Africa, opposite, occupying a side of the square, is a corral for cattle, seldom cleaned, except by the animalcula of the exuviae that decay breeds. The chacha's house I had imagined was a palace, in which a price in wealth rolled in luxury, such it has been represented ; and if dirt and filth constitute luxury, it is an elysium. Every article of table or bed-room furniture was of solid silver; but the state of the finances at his death proved the exaggerations of his flatterers, as he died enormously in debt⁵⁵⁷.

⁵⁵⁶ Abbé Laffitte, *Le Dahomé : Souvenirs de voyage et de mission*, Tours, 1874, p. 142.

⁵⁵⁷ Forbes, *Dahomey and the Dahomans [...]*, vol. 1, p. 106.

L'ancienne maison ou « palais » décrite par Forbes n'existe plus. Quand Chacha VIII fut intronisé en 1995 il retrouva l'ancien « palais » en ruines. La famille décida alors de démolir les ruines et de raser les fondations. À la place un nouvel et imposant édifice de quatre étages fut construit. Lors de ma visite, ce bâtiment était toujours vide et inachevé, mais il servait aux réunions familiales.

6.3 L'actuelle résidence de Chacha VIII

L'actuelle résidence de Chacha VIII est le lieu où le chef de la dynastie de Souza reçoit les visiteurs et les touristes. L'entrée de la résidence comprend deux grandes portes donnant sur le grand salon de visites où l'on trouve un canapé, des fauteuils, des chaises et une grande table à manger. Les objets et les images qui décorent le salon constituent un ensemble hétéroclite de fragments de mémoire et de patrimoine familial ainsi que de souvenirs du Brésil. L'on y retrouve superposées différentes couches spatiales et temporelles. Un grand portrait de Francisco Félix de Souza peint par un artiste coréen, dont une copie se retrouve aussi au mémorial de son ancienne maison, est placé par terre, appuyé contre un mur. Au-dessous de l'image peinte on peut lire la légende suivante :

Don Francisco Felix de Souza, Chacha 1^{er}
 Né à Bahia (Brésil) le 04 octobre 1754
 Décédé à Ouidah (Dahomey) le 08 mai 1849
 Fondateur de la dynastie des « de Souza »
 Vice-Roi du Danhome
 Par décision de sa majesté Guezo (Roi du Danhome)

Contre le mur de droite se trouve une petite table sur laquelle il y a une statuette de la vierge Marie, un bouquet de fleurs et le portrait de Monseigneur Isidore de Souza (1934-1999), archevêque de Cotonou et membre célèbre de la famille. En 1990, Isidore de Souza a été à la tête de l'organisation de la Conférence nationale des forces vives de la nation, qui a abouti au processus de redémocratisation du pays. Au-dessus de la petite table et accrochée au mur, on voit une petite peinture à huile représentant des maisons coloniales

brésiliennes et des enfants qui jouent dans la cour, réalisée par le photographe brésilien Milton Guran qui en a fait cadeau à Chacha VIII. En longeant le mur, au dessus de la porte et proche au plafond, il y a une version plus ancienne du portrait de Francisco Félix de Souza en noir et blanc et aux dimensions réduites. Dans le coin du salon, sur une plateforme surélevée en bois, se trouve le trône de Chacha VIII. Il est placé entre deux sculptures en bois représentant deux éléphants, animaux qui symbolisent la force et la puissance de l'ancêtre Francisco Félix de Souza, et une petite sculpture représentant trois personnages debout qui tiennent le globe terrestre. En suivant le mur principal de la salle, de droite à gauche, on voit d'abord une plaque commémorative en bois et en cuir, imitant les plis d'un parchemin, où l'on peut lire en caractères dorés : « Intronisation et Investiture du 8^e Chacha, Mito Honoré Feliciano Julião de Souza ». À côté de la plaque, sous un cadre vitré, se trouve la photo de Chacha VIII et plusieurs images de l'éléphant, insigne de Chacha I, qui marquent les cinq années de son intronisation :

1995-2000

5^e Anniversaire

Son Excellence Mito Honoré Feliciano Julião de Souza Chacha VIII

Bon Anniversaire

La collectivité familiale de Souza

Reconnaissante pour la dimension de vos œuvres accomplies

Vous soutient et vous encourage

Que Dieu vous bénisse

On peut ensuite voir une photo encadrée de Chacha VIII en compagnie de l'ambassadeur du Brésil au Nigeria, Geraldo Afonso Muzzi, lors d'une visite de ce dernier à Singbomey le 22 février 1997. Au cours des différents entretiens avec la famille de Souza, le nom de l'ambassadeur a été souvent évoqué, car Muzzi a encouragé les échanges entre le Brésil, le Bénin et le Nigeria⁵⁵⁸. Il a également fait don à la famille de Souza d'une collection de d'affiches représentant les divers *orixás* du candomblé brésilien. Ils sont exposés dans l'une des salles du mémorial de Francisco Félix de Souza.

⁵⁵⁸ Ce ne fut qu'en 2006 que le Ministère des affaires étrangères brésilien créa une ambassade du Brésil à Cotonou.

En longeant le mur on retrouve une autre photo encadrée de Chacha VIII, assis sur un trône (le même qui se trouve aujourd'hui dans le salon), lors de la cérémonie de son intronisation. Exactement au centre du mur, à côté de cette photographie se trouve le portrait officiel de Luís Inácio Lula da Silva (figure 32), président du Brésil depuis 2002, avec le drapeau brésilien au fond. Du côté gauche du portrait officiel de Lula, il y a une photo de la messe d'intronisation de Chacha VIII, célébrée à Singbomey par monseigneur Isidore de Souza, l'archevêque Robert Sastre, ainsi que par huit autres prêtres⁵⁵⁹. Par la suite il y a un cadre vitré avec une monture dorée affichant un poème écrit en hommage à Chacha VIII :

QUI EST DE SOUZA HONORE ?

Digne chef de collectivité, il est très
Entreprenant

Signe de bonheur pour qui sait l'approcher, il est
Objectif, Doué d'une jugeote, rare, il
Use de prudence et d'habileté pour réussir
c'est un homme
Zélé et un véritable
Artisan de paix

Humble de part (*sic*) sa nature, il n'est pas
Orgueilleux mais un homme très
Noble et généreux. Il n'
Oublie pas les démunis dans ses actions. Il est
D'une
Rarissime sagesse et n'est point
Egoïste

À côté du poème on retrouve un document sous une monture en bois, pour le moins curieux. Il s'agit d'une lettre écrite sur papier à en-tête de l'Ambassade du Brésil au Nigeria et adressée à « Monsieur Honoré F. Julião de Souza, Consul Honoraire du Brésil » :

⁵⁵⁹ Voir Guran, *Agudás : Os « Brasileiros » do Benim*, p. 246-247.

Monsieur le Consul Honoraire,

J'ai le plaisir de vous informer que le Gouvernement du Brésil, en accueillant la proposition de l'Ambassade du Brésil à Cotonou, a approuvé votre admission à l'Ordre de Rio Branco, par Décret du 29 mai 2002, au grade de Commandeur.

La date et le lieu de la remise des insignes vous seront communiqués ultérieurement.

Je saisis cette occasion pour présenter mes plus vives félicitations à l'issue de cette approbation.

Lagos, le 9 juillet 2002.

Carlos A. Ferreira Guimarães
Ambassadeur

La lettre indique que l'ambassadeur brésilien au Nigeria considérait Chacha VIII – serait-ce une erreur ? – comme le Consul honoraire du Brésil au Bénin. Pourtant, déjà à l'époque, ce titre était attribué officiellement à un autre membre la communauté aguda, Urbain Karim da Silva. De plus, le document nous informe que Chacha VIII aurait reçu le titre de commandeur, l'une des plus hautes distinctions attribuées à un citoyen étranger par le gouvernement du Brésil. L'ensemble des photos et des documents placés autour du portrait du président brésilien forment un discours dont l'objectif est de confirmer et de réaffirmer l'importance de la famille Souza et de Chacha VIII dans la ville de Ouidah et au Bénin. On cherche principalement à prouver que Mito Honoré Félicien Julião de Souza, descendant d'un Brésilien, est le vrai représentant du Brésil au Bénin. Cela n'est pas une entreprise accidentelle, comme le montrent les paroles de Chacha VIII :

C'est la famille de Souza qui représente tous les Afro-brésiliens ici au Bénin. Donc s'il y a quelque chose, ils viennent me voir, on s'entend, pour voir comment on va organiser après les choses, c'est nous qui les représentons ici et nous, nous sommes les premiers qui sont arrivés ici, nous ne sommes pas des Brésiliens qui ont pris des noms là-bas et revenus. [...] Les familles viennent aussi, s'il y a quelque chose, ils me demandent aussi de voir. L'autre jour, je suis allé voir Karim. Mais lui, il venait ici avant, mais maintenant il est le Consul du Brésil au Bénin, Consul honoraire au Bénin, mais si l'ambassadeur vient ici me voir, il n'est pas content, je ne sais pas

pourquoi, moi j'ai été le voir dernièrement, depuis ce temps-là on ne s'est pas vu⁵⁶⁰.

Selon les dires de Chacha VIII, il serait considéré par les autorités brésiliennes comme l'authentique représentant du Brésil au Bénin, et cela ne plairait pas au Consul honoraire du Brésil, Karim Urbain da Silva, un autre Aguda résident à Porto Novo. De plus, on peut percevoir dans son discours qu'il fait très bien la différence entre les membres de la famille Souza, qui sont les descendants du marchand brésilien, et ceux qui sont les descendants des esclaves d'origine africaine, comme les da Silva. Ainsi, les noms de famille portugais et brésiliens des descendants d'esclaves ne seraient pas originaux, car ils auraient « pris » ces noms de leurs anciens maîtres brésiliens. Même si les de Souza, lorsqu'ils sont interrogés, reconnaissent les difficultés de faire la différence entre un vrai Aguda descendant de Chacha I et un Aguda descendant d'esclave, ils admettent que cette distinction existe :

Bon, la question que tu posais tout à l'heure, c'est difficile de distinguer quelqu'un qui est vraiment d'origine brésilienne. Cependant, lorsque vous prenez les de Souza, il y a des traits particuliers qui les distinguent des autres. Ils ont des traits fins, parce qu'ils sont métissés. Hier un autre élément qu'on m'a montré la fois dernière, je ne sais pas si on trouve ça chez tout le monde, quand vous regardez les de Souza, regardez ici [le dessus du nez entre les deux sourcils], le trou qui est là, dans pratiquement tous les de Souza, on le retrouve. Et nous même on n'arrive pas à distinguer, c'est les autres qui en nous voyant disent, sans que tu declines ton identité, celui-là il doit être de Souza, un Aguda d'origine. On dit mais pourquoi ? Il dit : vos traits. Vous avez des traits particuliers. Très souvent la couleur de votre peau, ce n'est pas un teint clair pur, on dit café au lait. Vous avez des traits fins, des traits européens, donc c'est sur cette base-là que nous disons oui bon certainement il y a des points particuliers, des traits particuliers avec lesquels on peut distinguer les vrais de Souza ou les vraies familles brésiliennes venus s'installer en Afrique⁵⁶¹.

⁵⁶⁰ Interview avec Chacha VIII et David de Souza, Singbomey, Ouidah, le 24 juillet 2005.

⁵⁶¹ David de Souza, dans l'interview avec Chacha VIII et David de Souza, Singbomey, Ouidah, le 24 juillet 2005.

David de Souza pense donc que les différences entre un vrai Aguda, c'est-à-dire un de Souza, et un autre Afro-brésilien seraient visibles et non seulement dues à des traits culturels. Même si, depuis son arrivée en Afrique, l'aïeul Francisco Félix de Souza et ses descendants eurent des enfants avec des femmes africaines, il semble persister chez les de Souza une certaine idée d'authenticité « biologique », non pas associée à la pureté de la race, mais plutôt à un certain degré de métissage, cautionné ici par la présence d'un Brésilien d'origine portugaise et d'une « Amérindienne » à la base de l'arbre généalogique familial. Ainsi, comme au Brésil où le métissage devient, à partir des années 1930, une idéologie pour gommer les origines africaines de la population, ici il réapparaît pour mettre en valeur l'origine brésilienne des Aguda⁵⁶². Ce type de discours mettant en valeur l'idée de race, de couleur, de teint, reviendra souvent au cours de nos entretiens.

En continuant la visite du salon de la maison, on retrouve sur le même mur où sont placés les diverses photographies et documents encadrés, à gauche du portrait du président brésilien, une grande applique rectangulaire dans une monture en vitre, réalisée par des tisserands d'Abomey, qui a été donnée en cadeau à Chacha VIII lors de son intronisation. L'image de l'applique met en valeur des motifs végétaux et deux grands oiseaux, l'un devant l'autre, dont les becs se touchent, formant une composition symétrique. La légende ajoutée sur la bordure inférieure : « Roi Ghezo – Mito-Chacha de Souza », que l'on retrouve dans d'autres appliques confectionnées par les artisans, renforce l'idée d'union avec Ghézo, qui a nommé Francisco Félix de Souza « vice-roi » et, par conséquent, la complicité entre tous les futurs Chachas et la monarchie aboméenne. Cependant, nos entretiens montreront que cette union apparemment harmonieuse fut marquée par des événements traumatiques, où plusieurs membres de la famille ont dû payer de leur propre vie ce « partenariat » fructueux.

Sur le troisième mur du salon se trouve d'abord une photographie de l'intronisation de Chacha VIII. Au centre de l'image, il se tient à côté du roi d'Abomey Agoli-Agbo III, entouré de dames habillées et coiffées « à la brésilienne ». En longeant le mur vers la gauche, on voit le calendrier d'une campagne électorale avec la photo de la candidate

⁵⁶² Ângela de Castro Gomes, « L'Histoire du Brésil écrite par l'Estado Novo : démocratie raciale contre démocratie libérale », *Lusotopie*, 1997. p. 267-273.

Marie-Lise Akouavi Gbèdo, ex-ministre de l'Artisanat et du Commerce entre 1998 et 1999 (figure 33), qui recevait le soutien de Chacha VIII au cours de cette campagne. Avocate, Gbèdo a été la première femme candidate à la présidence en 2001 et en 2005. Elle s'est présentée de nouveau à la présidence soutenue par le mouvement indépendant dénommé "Hwénoussou". Au-dessus du calendrier il y a une autre photo du cortège royal dans les rues d'Abomey à la suite de l'intronisation de Honoré Feliciano Julião de Souza en 1995. Plus encore à gauche, on retrouve une immense image de Jésus Christ debout, encadré dans une monture en bois et couverte d'une vitre. Enfin, Chacha VIII nous montre avec beaucoup d'intérêt une affiche accrochée au mur : une affiche du défilé de l'école de samba, Unidos da Tijuca (Rio de Janeiro), tenu en 2003 et dont le thème a été les Aguda. C'est une photo, prise d'en haut, d'un groupe de personnes habillées en tenues afro-brésiliennes et portant des parapluies (figure 33). On peut y lire en portugais « *Agudás : Os que levaram a África no coração e que trouxeram para o coração da África o Brasil* » c'est-à-dire « Aguda : Ceux qui ont amené l'Afrique dans leur cœur et qui ont ramené le Brésil au cœur de l'Afrique ». En 2003, à l'occasion de ce défilé, quelques représentants de la communauté aguda du Bénin devaient se rendre à Rio de Janeiro. Des problèmes d'ordre financier et des divergences entre les membres de la communauté, y compris le fait que le Consulat du Brésil aurait refusé un visa touristique à Honoré Feliciano Julião de Souza, ont empêché certains membres de la communauté aguda de se rendre à Rio de Janeiro pour assister au défilé. Pour attester l'ancienneté de la chaîne de références brésiliennes, on retrouve, sur un meuble situé au-dessous de l'affiche, un grand vase de porcelaine blanc avec des fleurs artificielles et, à côté, l'un des plus importants objets apportés du Brésil par Francisco Félix de Souza et conservé par la famille : une grande jarre en argent (figure 33). Derrière le meuble où se trouve la jarre est rangée la canne royale de Chacha VIII, utilisée dans les cérémonies officielles. Enfin, la table de la salle à dîner est décorée d'une grande nappe artisanale d'Abomey sur laquelle est brodée le nom « Mito Honoré Feliciano Julião de Souza, Chacha VIII ».

Le salon de Chacha VIII constitue un musée familial où la figure de l'ancêtre Francisco Félix de Souza occupe la place centrale, mais où l'on retrouve en même temps plusieurs autres références à différentes temporalités et espaces, convergeant vers la construction d'une certaine mémoire du Brésil. Si la présence de l'ancêtre est marquée par le portrait

peint et les objets apportés de sa terre natale, comme la jarre en argent, les différents portraits du roi Agoli-Agbo III et de Chacha VIII rappellent que, malgré les conflits, les de Souza sont toujours liés à la famille royale d'Abomey, qui leur a permis de devenir une « dynastie ». Dans cette mise en scène visant la reconstruction de la mémoire de la famille ne figure aucune référence au commerce des esclaves, principale activité de Francisco Félix de Souza. L'image que la famille met en valeur fait référence à son origine brésilienne. C'est pour cette raison que le portrait du président Lula ainsi que la lettre de l'ambassadeur brésilien au Nigeria occupent sur le mur principal du salon-musée de Singbomey une place centrale.

6.4 Le mémorial de l'ancienne maison de Chacha I

Au fond de la cour de Singbomey il y a deux grandes maisons de couleur orange rougeâtre, dont l'architecture s'inspire des constructions domestiques que l'on retrouve au Brésil aux XVIII^e et XIX^e siècles (figure 34). C'est à l'intérieur de deux bâtiments, qui faisaient auparavant partie de la résidence de Francisco Félix de Souza, que se trouve aujourd'hui son mémorial. Chaque maison compte deux grandes portes et cinq fenêtres. Chacune des portes et des fenêtres est entourée d'une moulure blanche au-dessus de laquelle on trouve un bas-relief, en forme de croix, rappelant que la famille de Souza est catholique. À l'entrée du bâtiment, une plaque avertit le visiteur (figure 35) que le mémorial n'est plus uniquement destiné au recueillement des membres de la famille, mais fait aussi partie d'une entreprise qui s'inscrit dans le développement touristique de la ville :

AVIS

Il est porté à la connaissance
des honorables visiteurs
que la visite des lieux historiques
de la maison de
DON FRANCISCO FELIX DE SOUZA
CHACHA I^{er} dit ADJINAKOU
Fondateur de la dynastie des de Souza
est soumise à un paiement de :

1000 F Pour toute visite
2000 F Pour toute prise de vue

Nous entrons dans le premier bâtiment, celui de gauche, où il y a un grand salon vide, éclairé par de grandes fenêtres des deux côtés. Le salon est une galerie de portraits, qui se compose de photos, de dessins et de tableaux, de Francisco Félix de Souza et de tous les chachas qui lui ont succédé ainsi que d'autres membres illustres de la famille. À première vue, les portraits et la manière dont ils sont accrochés aux murs n'ont rien de particulier. Cependant, les récits de Christian de Souza et de David de Souza qui ont ponctué la visite d'une durée de plus d'une heure, donnèrent un sens à cette configuration. Nous étions toujours accompagnée de l'ami de la famille et des deux dignitaires pendant cette visite.

La visite commence par le grand portrait de Francisco Félix de Souza (1754-1849) réalisé par un peintre coréen et dont une copie est exposée dans le salon de Chacha VIII. Pour une raison inconnue, ce portrait ressemble à un portrait de Giuseppe Garibaldi (1807-1882). Français d'origine italienne et membre de la Franc-maçonnerie, Garibaldi avait participé en Europe à une insurrection contre la domination autrichienne et les monarchies absolutistes italiennes. Sous la menace d'une sentence de mort prononcée par le monarque du Piémont, il se rendit alors au Brésil. Une fois arrivé à Rio de Janeiro, il prit contact avec d'autres Italiens exilés au Brésil et se rendit sur le territoire du Rio Grande do Sul (Brésil) où il rejoignit les rebelles de la Révolution Farroupilha (1835-1845). Cette révolution, qui prônait l'indépendance de cette province vis-à-vis le pouvoir monarchique, avait pour but de faire de la province de São Pedro do Rio Grande do Sul une république indépendante du reste de l'Empire brésilien. Quand les troupes impériales eurent vaincu les révolutionnaires, Garibaldi se sauva alors en Uruguay où il participa à la lutte contre le dictateur argentin Rosas. Revenu enfin en Italie, il a joué un rôle important dans la lutte pour l'unification de ce pays. Encore aujourd'hui, Garibaldi est perçu au Brésil comme un héros de la Révolution Farroupilha : une ville du Rio Grande do Sul porte son nom et plusieurs monuments lui rendent hommage.

Pierre Verger a reproduit dans *Flux et Reflux* un portrait de Francisco Félix de Souza (figure 36), plus ancien que celui exposé aujourd'hui dans la galerie et qui semble être

inspiré d'une photographie de Giuseppe Garibaldi (figure 37). Le tableau exposé aujourd'hui dans la galerie est basée sur cet ancien portrait qui présente une image de Francisco Félix de Souza avec une expression sévère, une longue barbe, un foulard autour du cou et un bonnet brodé orné d'un pendentif. Cette image s'inspire de la physionomie et de l'habillement de *gaúcho* de Garibaldi⁵⁶³. Quoique nous ne savons pas exactement quand et pourquoi cette association entre les deux personnages fut établie, ce choix ne serait pas le fruit du hasard, car Garibaldi est un héros bien connu dans l'histoire brésilienne. A la fois aventurier et libérateur, Garibaldi a des caractéristiques qui peuvent être appliquées à Chacha. En effet, ce se consacrait à un commerce dangereux, qui exigeait un certain esprit d'aventure. De même, il aurait également aidé le prince Gakpe à libérer le royaume du Dahomey du « sanguinaire » roi Adandozan.

Christian de Souza nous présente le portrait de son aïeul et il nous explique comment il est devenu « vice-roi » du Dahomey:

Voilà le jeu de l'histoire. Par des actes concrets, il a été fait vice-roi du Dahomey, quoique le roi Ghézo est considéré un grand bâtisseur de la splendeur, de la grandeur de l'histoire du Dahomey, le roi le plus révolutionnaire, quarante ans de trône au royaume du Dahomey (1818-1858), c'est avec lui que l'esclavage a commencé par connaître son déclin et les cultures commerciales sont devenues une préoccupation. Il n'a pas fait au hasard, il l'a fait en complicité avec cet homme là [Chacha I], dont les aller-retour par le biais de ces navires entre l'Afrique et l'Amérique, spécialement le Brésil, a permis d'importer la culture comme le manioc, l'arachide, le palmier à huile, le cocotier [...] Le mal que nous avons à connaître... la valeur de nos historiens c'est quoi ? Quand tu prends l'historiographie du Bénin on va dissocier le succès du roi Ghézo de Dom Francisco de Souza. Celui [Chacha I] on le présente comme un esclavagiste et l'autre comme un bâtisseur. Mais on ne peut pas dissocier les deux histoires, c'est pas possible. L'un des problèmes que nous avons, avec les historiens béninois, peut-être que le colloque qu'on va lancer en décembre sur l'œuvre de Dom Francisco de Souza va permettre de balayer un certain nombre d'idées reçues. Pour l'esclavage, je pense que les Européens en ont fait, les Africains en ont fait, les Américains ils en ont bénéficié, même s'ils

⁵⁶³ Sur le portrait voir Guran, *Agudás : Os « Brasileiros » do Benim*, p. 27-28.

n'ont pas fait. Donc on voudrait une lecture plus honnête de l'histoire et non une lecture éclectique, orientée, ça nous n'arrange pas⁵⁶⁴.

Les paroles de Christian de Souza laissent entrevoir une volonté de réhabiliter la mémoire de leur ancêtre non pas en tant qu'esclavagiste mais plutôt en tant que grand entrepreneur. À la fin de l'année 2005, lors des commémorations du deux cent cinquantième anniversaire de la naissance de Chacha I, le projet initial de la famille était d'organiser un grand colloque scientifique international réunissant des chercheurs et des historiens sous les auspices de l'École du Patrimoine Africain et de l'Association des membres de la famille de Souza. Cette entreprise de célébration de Francisco Félix de Souza n'a pas abouti.

Dans son discours, Christian de Souza insiste que la traite négrière était considérée comme un commerce comme les autres à l'époque de son aïeul et que ce dernier aurait contribué au développement de l'Afrique, en introduisant au royaume du Dahomey des produits auparavant inexistantes, dont l'huile de palme. Toutefois, cela ne change pas le fait que le roi Ghézo et Francisco Félix de Souza sont des personnages indissociables et que l'esclavage était au centre de leur collaboration. Au début du XIX^e siècle, lorsque de Souza s'est installé à Ouidah, la traite des esclaves commençait à être graduellement abolie par les différents pays européens et américains, dont le Danemark (1802), les États-Unis (1807) et la Grande-Bretagne (1807). À cette époque, le Portugal était le principal joueur dans le commerce des esclaves partant du port de Ouidah. Toutefois, en 1815, le Portugal et la Grande-Bretagne signèrent une convention prévoyant que les Britanniques devaient verser une indemnité de 300 000 livres pour les abordages de bateaux portugais effectués avant le 1^{er} juin 1814. Il était désormais interdit aux Portugais de faire du commerce d'esclaves au nord de l'équateur sous peine de voir leurs navires interceptés par les flottes anglaises. Le Portugal tentait de négocier l'abolition de la traite des esclaves en échange de l'annulation, ou au moins de la révision, du traité de 1810, qui permettait l'entrée de produits britanniques dans les ports brésiliens à des tarifs douaniers bien moins élevés que ceux payés par les Portugais. Les rapports entre la famille de Souza et les commerçants européens étaient donc très cordiaux et celle-ci collaborait avec les commerçants d'huile de

⁵⁶⁴ Christian de Souza, lors de la visite du mémorial de Francisco Félix de Souza, Singbomey (Ouidah), le 19 juin 2006.

palme. Cependant, cela ne signifiait ni une participation accrue de sa part dans le nouveau commerce ni un désir personnel d'abandonner la traite négrière, comme le soutient Christian de Souza. Ce changement est plutôt le résultat d'une conjoncture où la poursuite du commerce des esclaves devenait insoutenable :

Moreover, de Souza and other slave-traders were at least on occasion willing to supply oil or facilitate its supply to 'legitimate' traders ; in 1837 he reportedly offered himself to secure palm oil for Marmon 'because the slave trade was so bad'. Again in 1842, when Hutton had difficulty in completing a cargo of palm oil, de Souza and 'other extensive slave-traders' used their influence to obtain oil for him, in order to get in exchange his cargo of rum, which themselves needed. But these were evidently one-off ventures ; there is no suggestion that de Souza was committed to personal participation in the oil trade in a more sustained way. This, however, reflected simply a commercial judgement of the limited profits to be made from the oil trade : in 1844, he told a visiting French officer that he 'despised' the palm oil trade as being 'too insignificant to maintain the position which he had made for himself'. Initially, the oil trade was evidently left in the hands of African traders : de Souza's eldest son Isidoro, when Hutton's agent suggested that he might supply palm oil, retorted indignantly, 'What ! do you take me for a black man, that you think I deal in palm oil ?'⁵⁶⁵.

Le portrait d'Isidoro de Souza (1802-1857), fils aîné de Chacha, se trouve à côté du portrait peint de Francisco Félix de Souza. Christian de Souza rappelle « qu'il a eu quelques problèmes [...] avec Abomey »⁵⁶⁶. Suivant la coutume des riches familles de l'époque, Isidoro de Souza a été envoyé par son père faire des études à Bahia, d'où il revint en 1822. À son retour, il s'est établi d'abord à Badagry (actuel Nigeria) pour faire le commerce des esclaves, puis vers 1840 il s'installa à Adjido (Petit Popo).

Lorsque Francisco Felix de Souza mourut, le roi Ghézo a voulu donner le poste de vice-roi de Ouidah au marchand d'esclaves Domingos Martins, mais celui-là n'accepta pas l'offre car il était établi à Porto Novo. Quand Isidoro de Souza fut finalement nommé Chacha II, poste qu'il occupa entre 1849 et 1858, ce titre avait bien moins de prestige qu'à l'époque de son père. Même s'il continuait à être l'agent commercial du roi, il était loin d'être le seul.

⁵⁶⁵ Law, *Ouidah : The Social History* [...], p. 207.

⁵⁶⁶ Christian de Souza, lors de la visite du mémorial de Francisco Félix de Souza, Singbomey (Ouidah), le 19 juin 2006.

En même temps, ses deux frères, Ignacio de Souza et Antônio Felix Kokou de Souza reçurent des titres honorifiques. Néanmoins, chacun d'eux devait payer un tribut au roi d'Abomey⁵⁶⁷.

Suite au décès de Francisco Félix de Souza, les frères Isidoro, Ignacio et Antônio ne s'entendaient pas sur le partage des biens de leur père, qui était dans une situation financière très délicate avant sa mort⁵⁶⁸. C'est ainsi que le roi Ghézo s'appropriâ les deux tiers de l'héritage de Chacha I. Isidoro obtint le poste de son père tandis qu'Antônio et Ignacio reçurent chacun une maison à Ouidah. Quant aux autres enfants, ils ne reçurent rien. Simone de Souza affirme qu'Isidoro, devenu Chacha II, a récupéré les différentes propriétés léguées par son père et qu'il a recommencé la fabrication d'huile de palme⁵⁶⁹. Cependant, le voyageur Frederick Forbes, qui a séjourné à Ouidah l'année du décès de Francisco Félix de Souza, observa qu'Isidoro était toujours associé au commerce des esclaves : « [...] the present cha-cha, is ordered by his royal master to pay the "legal" debts of his father, but not his debts to slave-dealers. Strange command from the king of Dahomey ! illustrative of the cunning of the king, who foresaw in the payment of extensive debts a probable decrease of tribute »⁵⁷⁰.

Selon Simone de Souza, la date de naissance d'Isidoro de Souza serait incertaine. Pour les de Souza de Ouidah, il serait né dans cette même ville en 1802, fils de Djijiabou, princesse de Glidji, petite fille du roi Foli Bébé, venu d'Accra en 1663. Pour les de Souza de Lomé, il serait arrivé très jeune en Afrique avec Francisco Félix de Souza. Son type physique « afro-brésilien » laisserait croire ainsi qu'il serait le fils d'une esclave américaine, ce qui situerait sa date de naissance dix ans plutôt, soit vers 1792. D'après cette hypothèse, il ne serait pas le fils de Jijiabou mais plutôt son époux⁵⁷¹. Cependant, le grand portrait peint d'Isidoro de Souza renforce la version de la branche de Ouidah : il montre un homme blanc aux traits luso-brésiliens, habillé à l'européenne, en veston, chemise blanche, cravate et gilet. Isidoro de Souza, décédé en 1857 ou 1858, aurait laissé vingt-quatre enfants, dont treize ont eu des

⁵⁶⁷ Law, *Ouidah : The Social History* [...], p. 215.

⁵⁶⁸ Simone de Souza, *La Famille de Souza : Bénin-Togo*, p. 43.

⁵⁶⁹ Souza, *La Famille de Souza du Bénin-Togo*, p. 43.

⁵⁷⁰ Forbes, *Dahomey and the Dahomans* [...], vol. 1, p. 106.

⁵⁷¹ Souza, *La Famille de Souza du Bénin-Togo*, p. 42.

descendants. À la suite de son décès, le roi Glèlè a nommé Antônio Félix Kokou Adékpéti (1814-1885 ?), un autre fils de Chacha I qui avait déjà été envisagé pour occuper le poste de Chacha III. Celui-ci fut destitué de ses fonctions. Par la suite, Ignacio Félix de Souza fut à son tour nommé Chacha III, mais selon Simone de Souza il aurait disparu de manière mystérieuse, après avoir dénoncé aux officiers anglais le départ d'un bateau négrier du port de Ouidah⁵⁷². C'est en 1858 que le fils homonyme de Francisco Félix de Souza (1824-1880), dit « Chico » est nommé Chacha III, poste qu'il occupe jusqu'à son décès en 1880. Le portrait peint de Francisco Félix de Souza, dit « Chico⁵⁷³ », accroché à côté de celui de son père dans le salon principal du mémorial, montre un homme debout, habillé à l'européenne, portant pantalon, chemise, cravate, gilet, veston ainsi qu'un bonnet orné d'un pendentif, très semblable à celui que l'on retrouve sur le portrait de Chacha I. La position du corps, légèrement de profil, la main droite appuyée sur une canne, le cordon d'or de la montre qui sort du gilet sont des traits du portrait qui mettent en valeur la distinction du personnage. Cependant, contrairement aux autres membres de la famille, représentés dans ce mémorial, « Chico » a été dépeint comme un homme au teint noir. Lorsque Christian de Souza et David de Souza me montrent le portrait de Chico, ils font appel à la même idée de métissage afro-portugaise évoquée par Simone de Souza, lorsqu'elle faisait référence à Chacha II :

Christian de Souza : « Il a le teint noir, il a la peau plus foncée que les autres, ça se justifie parce que la mère de Dom Francisco Félix de Souza est indienne d'Amazonie, ce n'était pas une blanche en tant que telle, c'est dans le génotype que la génétique nous a enseigné et ça se pourrait que les gènes noirâtres aient pris le dessus... »

David de Souza : « puisque sa maman est noire... ».

Christian de Souza : « sa maman est noire...Mais lui, il a été dans l'histoire de la famille, de la dynastie de Souza quelqu'un qui a permis aux esclaves de faire leur culte librement ».

David de Souza : « de pratiquer ... ».

⁵⁷² Souza, *La Famille de Souza du Bénin-Togo*, p. 110. Voir aussi Law, *Ouidah : The Social History [...]*, p. 245-246.

⁵⁷³ En portugais « Chico » est très souvent le petit nom attribué à un homme qui porte le prénom « Francisco ».

Christian de Souza : « Les *Egungun*, le *Zangbeto*, le vodun, il n'a pas arraché ça. Il les a laissé pratiquer librement leur culture. Et c'est ça qui crée la richesse dont Ouidah peut s'en verdoyer aujourd'hui. On n'est pas venu d'ailleurs pour empêcher la culture qui existait là, pour la tuer, on n'était pas en situation anomique, il n'avait pas un vide culturel. La cohabitation des de Souza avec les Ouidahniens, d'avoir érigé cette cohabitation culturelle avec des brassages, tel que je crois que le monde ne pouvait qu'être satisfait ⁵⁷⁴ ».

Le discours de Christian de Souza met ainsi en évidence une certaine idée de race et de métissage très présente dans la famille de Souza, car ses membres considèrent que leur père était blanc et, en même temps, ils affirment que sa mère était une Indienne d'Amazonie. Le teint foncé de Chacha III serait donc attribuable aux gènes amérindiens de Francisco Félix de Souza et non pas au fait que ce dernier aurait eu des enfants avec plusieurs femmes africaines, obéissant à une stratégie politique⁵⁷⁵. De cette façon, l'élément amérindien brésilien est davantage mis en valeur par sa rareté et son exotisme. Enfin, même en admettant l'existence d'un grand métissage dans la famille, les de Souza prennent pour acquis que leur aïeul est un Brésilien blanc et non pas un Afro-Brazilien.

En suivant l'ordre proposé lors de la visite du mémorial, on retrouve le portrait de Julião Félix de Souza (1832-1887) nommé Chacha IV par le roi Glèlè en 1883⁵⁷⁶. Son portrait à mi-corps est plus petit et bien moins imposant que ceux de ses prédécesseurs. D'après le portrait, Chacha IV est blanc. Habillé en chemise, cravate et veston, il fait face à l'observateur. Le fond du portrait est totalement neutre et ne donne aucune indication de l'endroit où le personnage est situé. De même, on n'y voit aucun signe de distinction. Ces éléments peuvent indiquer la perte de prestige croissante du poste de Chacha, dans la mesure où la traite atlantique avait été supprimée et que l'esclavage avait été aboli dans la plupart des pays de l'Amérique latine. Julião Félix de Souza est le chef de la lignée à laquelle appartient Honoré Félicien Julião de Souza, son petit-fils.

⁵⁷⁴ Christian de Souza et David de Souza, lors de la visite du mémorial de Francisco Félix de Souza, Singbomey (Ouidah), le 19 juin 2006.

⁵⁷⁵ Voir Guran, *Agudás : Os « Brasileiros » do Benim*, p. 30-31.

⁵⁷⁶ Selon Simone de Souza, Julião fut Chacha entre 1880 et 1887, année de son décès. Mais selon Robin Law, même si son frère « Chico » est décédé en 1880, Julião n'entra en poste qu'en 1883. Voir Law, *Ouidah : The Social History [...]*, p. 266.

La famille de Souza a toujours maintenu des rapports commerciaux très étroits avec le Portugal. En 1851 et en 1865 respectivement, Isidoro de Souza et « Chico » ont été nommés gouverneurs du fort portugais de Ouidah. Comme l'observe Robin Law, le maintien de ce rapport privilégié avec le Portugal était non seulement une façon de contrebalancer l'influence française mais aussi de s'assurer un appui externe vis-à-vis les autochtones. En 1885, le gouverneur de São Tomé visite Ouidah et nomme Julião gouverneur du fort portugais. Julião amène le gouverneur à Abomey et deux traités sont signés en août et en septembre 1885, transformant le Dahomey en protectorat portugais. À l'époque, Porto Novo avait déjà signé un traité semblable avec la France. L'appui de Julião au Portugal était non seulement bien reçu par la famille de Souza mais aussi par la communauté brésilienne de Ouidah. Selon Simone de Souza, lors de la rencontre entre le roi et le gouverneur de São Tomé, Julião aurait convaincu le roi Glèlè des bienfaits de sa proposition. Toutefois, au moment de la traduire, ne connaissant pas la traduction du mot « protectorat », il aurait plutôt fait référence à un traité d'amitié réciproque. Ce n'est qu'en 1887 que le roi Glèlè se rendit compte que la signature des traités avait eu pour conséquence la perte de l'autonomie du Dahomey⁵⁷⁷. Glèlè envoya Julião en prison où ce dernier fut assassiné. Cela eut de sérieuses conséquences pour les de Souza, dont les biens furent saisis par le roi. Par la suite, certains membres de la famille furent aussi tués, dont Antonio Agbakoun qui fut mis en prison et qui est mort empoisonné⁵⁷⁸. Malgré l'ampleur du drame unissant et, en même temps, opposant la famille de Souza à la famille royale d'Abomey, Christian de Souza ne mentionne pas dans sa présentation les causes de la mort de Julião. Ce n'est qu'au cours d'entretiens ultérieurs avec David de Souza qu'il raconta l'histoire suivante :

[...] Julião a connu un problème, je crois que c'était dans le temps de Glèlè, où il y avait les guerres de conquête de la France contre le royaume du Dahomey et il se fait que de son vivant il avait conféré à Chacha l'intermédiation. Lorsque les Européens arrivent par la porte de Ouidah, c'est d'abord lui qu'on voit, avant de voir le roi Ghezo. C'est lui qui servait d'intermédiaire, d'interprète et il se fait que les sujets du roi qui étaient avec Chacha dans la cour étaient là en même temps comme des espions et tout ce

⁵⁷⁷ Souza, *La Famille de Souza du Bénin-Togo*, p. 56.

⁵⁷⁸ Voir Law, *Ouidah : The Social History* [...], p. 267-268.

qui se faisait dans la cour de Chacha, le roi Ghezo est informé le jour le jour, tout comme son successeur Glèlè, tout comme le successeur de Glèlè, Béhanzin. Et il se fait qu'il y avait des Européens [...] ils étaient venus voir Juliao dans un but commercial, il s'agissait de relations commerciales [...] il y a un papier, on le laisse, ça s'enroule ...et c'est sur ça qu'on mettait des accords et on signait. Donc il y a eu un fait comme ça. Le roi d'Abomey Glèlè a été informé et il a cru que Julião signait un accord pour en quelque sorte le détrôner. C'est comme si Julião rendait le royaume du Dahomey aux Européens et là on a envoyé ses guerriers s'emparer de Julião. Et c'est là-bas que Julião est mort. C'est des années après que sa dépouille mortelle a été exhumée et amenée à Ouidah. [...] Il est enterré dans une chambre à Lisséssa...et c'est une histoire qui est très douloureuse pour celui qui est sur le trône actuellement, quand on l'évoque, il pleure⁵⁷⁹.

Ces conflits ont laissé des marques dans la mémoire des membres de la famille et elles se manifestent de plusieurs manières. Chez les de Souza il existe encore une croyance selon laquelle les mariages entre un membre de la famille et un Fon d'Abomey sont voués à l'échec et peuvent avoir des conséquences très lourdes. Lors d'une interview, une femme aînée de la famille⁵⁸⁰ a affirmé que la cause de la dépression profonde dans laquelle se trouvait sa fille était liée à un mariage avec un Fon d'Abomey. D'après les différents récits qui circulent, ceux qui n'écoutent pas les avertissements le regrettent plus tard. En grande partie à cause de l'histoire du royaume, les Aboméens conservent une mauvaise réputation chez les groupes : un mariage entre une personne originaire de Kétou ou de Savé avec un Fon d'Abomey serait aussi voué à l'échec.

Les deux portraits suivants sont ceux de Lino Félix de Souza qui occupa le poste de Chacha V entre 1887 et 1888. Le premier portrait, très mal conservé, est accroché au mur alors qu'un autre portrait, plus clair, est placé par terre contre le mur. Contrairement aux portraits antérieurs, celui-ci n'est pas un tableau, mais une photo. Selon Christian de Souza, elle a été placée récemment au mémorial à la suite d'un travail de recherche et de « reconstitution du patrimoine » mené par Chacha VIII. En outre, ce dernier portrait est selon lui beaucoup plus vivant que l'ancien. Il explique également que David de Souza appartient à la lignée de Lino de Souza. Toutefois, il souligne que « la lignée ne veut pas dire qu'on a instauré la

⁵⁷⁹ Interview avec David de Souza et Christian de Souza, Cotonou, le 28 juin 2005.

⁵⁸⁰ Interview avec Marie de Souza (nom fictif) et David de Souza, Cotonou, le 23 juillet 2005.

différence. Non, nous sommes tous ... on a les mêmes droits, on a les mêmes obligations »⁵⁸¹.

Lino Félix de Souza (1830-1888) fut nommé Chacha V par le roi Glèlè en 1887 et resta en poste jusqu'à sa mort. Pendant la visite, Christian de Souza et David de Souza ne mentionnent pas les circonstances mystérieuses entourant sa mort. Certains affirment qu'il a eu une mort naturelle alors que d'autres assurent que sa mort a été causée par les effets de la sorcellerie pratiquée par ses ennemis ou encore par le roi d'Abomey. Quelques jours plus tard, David de Souza m'a expliqué les rivalités qui ont sévi à l'intérieur même de la famille, principalement lors du choix de la personne qui occupe le poste de Chacha :

Il y a eu une vacance de plus de 27 ans. Cette vacance était due au fait qu'il y avait des rivalités. Et étant entendu que n'étant pas d'Abomey ou de Ouidah, que nous sommes venus nous implanter à Ouidah [...] À force de côtoyer Abomey, de côtoyer des gens de Ouidah, nous avons fini par acquérir leurs habitudes...et comme là où il y a des humains, il y a toujours des luttes fratricides. Cela est commencé et certains étaient plus forts dans le domaine de l'occultisme [...] Mito qui est venu construire le palais...plus personne n'avait le courage de le faire, parce que quand tu commences tu meurs, et comme lui, il est venu pour raser [ce qui avait avant] déjà les gens racontaient en coulisse : on va voir s'il pourra évoluer. Il a évolué, il a pratiquement [...] terminé. Il y a le célèbre que l'on appelait Carlos [de Souza], il était sérieusement impliqué dans le couvent des *Egunguns*, il est de Lisséssa, à Lisséssa il a également construit une maison à étage ça s'est effondrée...à ce qu'il paraît, il aurait enterré quelque chose là pour dire que plus jamais on construira une maison à étage là. À un moment donné, la famille était disséminée par la honte, il était difficile de résoudre les luttes fratricides qu'il y avait...Si on te demandait de venir ... « ah non non non...je n'y vais pas...là je n'y vais pas ». Il a fallu un effort colossal[...] Comme les choses étaient comme ça, beaucoup ont immigré vers le Togo, d'autres vers le Ghana, et pour qui est du monde maintenant, c'est un travail titanesque qui a été fait et chaque fois que l'on veut mettre une institution sur pied, si ça doit comporter un certain nombre d'hommes, on essaie de faire en sorte qu'il y ait beaucoup plus de Togolais, de de Souza togolais que béninois. Histoire de les encourager pour qu'ils reviennent⁵⁸².

⁵⁸¹ Christian de Souza et David de Souza, lors de la visite du mémorial de Francisco Félix de Souza, Singbomey (Ouidah), le 19 juin 2006.

⁵⁸² Interview avec David de Souza et Christian de Souza, Cotonou, le 28 juin 2005.

À côté du portrait de Lino se trouve la photographie de Roberto Norberto Francisco de Souza (1879-1956), petit-fils de Francisco Félix de Souza, élu Chacha VI par la famille de Souza en 1917, pendant la période de la colonisation française. Comme la monarchie avait été abolie au Dahomey, le Chacha était désormais choisi par une assemblée familiale. C'est après le décès de Norberto Francisco de Souza que les conflits mentionnés ci-dessus s'accroissent. L'élection du Chacha devient plus difficile, conduisant à de longues périodes de vacance au pouvoir. Dans la période allant de 1956 à 1961, la famille mit en place une régence assurée par Grégoire Estève de Souza. L'absence d'un Chacha pendant certaines périodes, parfois très longues, est non seulement le signe du manque de consensus parmi les membres de la famille quant au choix du prochain élu, mais aussi l'expression d'une époque où l'influence de la famille de Souza avait beaucoup décliné. Enfin, Christian de Souza me présente le portrait d'un représentant de sa lignée : Jérôme Anastasio Antônio de Souza (1884-1969), qui selon Simone de Souza serait l'arrière petit-fils d'Antônio Félix Kokou Adékpéti (1814-1885 ?), élu Chacha VII en 1961⁵⁸³.

Le mémorial ne comprend pas seulement les portraits des Chachas. On y retrouve également des portraits des membres illustres de la famille de Souza, ainsi que d'autres images faisant référence à la famille royale. À côté du portrait de Chacha VII, on voit celui de José Félix de Souza. Selon David de Souza, il devait être le successeur de Chacha I après son décès, mais il a refusé et les membres de sa lignée n'ont plus de ce fait accès au titre de Chacha. Sa famille a alors été installée dans une factorerie à Zomaï, quartier ouidahnais⁵⁸⁴. Ainsi, ses descendants ne montent jamais sur le trône, mais lorsqu'un chacha meurt, c'est un membre de la branche « Zomaï » qui doit assumer la régence jusqu'à la désignation d'un substitut : « personne d'autre qu'un enfant de Zomaï a le droit d'introniser un chacha »⁵⁸⁵. C'est ainsi que Grégoire Estève de Souza a assumé la régence entre 1956 et 1961 et entre 1970 et 1978. À côté de son portrait se trouve celui de Monseigneur Isidore de Souza (1934-1999), membre très illustre de la famille. Monseigneur de Souza, qui

⁵⁸³ Souza, *La Famille de Souza du Bénin-Togo*, p. 110.

⁵⁸⁴ Tout cela est confus et, très souvent, les informations données par Christian de Souza ne correspondent pas à celles fournies par Simone de Souza et Robin Law. D'après Robin Law, c'est Antônio Félix Kokou qui s'est installé à Zomaï après le décès de Chacha I. Law, *Ouidah : The Social History [...]*, p. 215.

⁵⁸⁵ David de Souza, lors de la visite au mémorial de Francisco Félix de Souza, Singbomey (Ouidah), le 19 juin 2006.

appartient à la branche « Zomaï », fut une figure centrale dans la famille. Il est vu comme celui qui a encouragé la réconciliation à l'intérieur de la famille en combattant les pratiques religieuses associées au vodun et à la sorcellerie :

David de Souza : « Tu sais pourquoi tout cela est tourné comme ça ? Parce qu'à un moment donné on a eu dans notre famille un archevêque qui a insisté sur la pureté de notre pratique. Il fallait montrer clairement que nous sommes catholiques. Tout le côté vodun est mis de côté. [...]. »

Christian de Souza : « Il ne leur a pas tourné le dos ».

David de Souza : « [...] il y a l'arrivée de Jean-Paul II, parce qu'il y a eu un problème et c'est Jean-Paul II qui est venu régler.... »

Christian de Souza : « Les gens sont catholiques le jour, ils sont musulmans le jour, ils sont protestants le jour, et la nuit ils sont animistes⁵⁸⁶. »

Monseigneur de Souza a joué le rôle de réconciliateur au sein de la famille. En plus, en 1990, il présidait la Conférence nationale des forces vives de la nation qui mit fin à la dictature de Mathieu Kérékou. Comme le rappelle Emanuelle Tall, Monseigneur de Souza, pendant tout le processus de transition, a joué un rôle fondamental et « aurait utilisé de son influence pour que Kérékou reste à son poste pendant l'intérim afin d'éviter une réaction violente de ses partisans »⁵⁸⁷. Cela est confirmé par Christian de Souza lorsqu'il commente son portrait :

Il s'est illustré à la Première Conférence Nationale de l'Afrique, qui est une sorte de trouvaille politique à partir de la sociologie africaine. La conférence nationale n'est pas autre chose que ce que nos parents faisaient [...] dans un village où les choses ne marchent pas, le roi convoque une sorte de conférence ou de rencontre où chacun peut dire pourquoi ça ne marche pas dans son village et on s'est inspiré de ça pour créer la Conférence nationale des forces vives de la nation parce qu'on est arrivé à un blocage complet. Au Bénin à la fin 1989 et début 1990, on avait le choix entre la guerre et le

⁵⁸⁶ Interview avec David de Souza et Christian de Souza, Cotonou, le 28 juin 2005.

⁵⁸⁷ Emmanuelle Kadya Tall, « De la démocratie et des cultes voduns au Bénin », *Cahiers d'études africaines*, 137, 1995, p. 201.

choix d'une résolution pour un État de droit et c'est lui qui avait présidé cette conférence nationale qui a été une réussite. Parce qu'on a eu une victoire sur la dictature, on a eu une victoire sur le régime militaire-marxiste, ça été une double victoire et tout ceci s'est passé dans la douceur. On a instauré une transition, il y a eu des élections [...] Malheureusement depuis qu'il nous a quittés en 1999, les mauvaises habitudes sont revenues⁵⁸⁸.

À l'instar des Béninois que j'ai rencontrés, Christian de Souza est fier que les conflits se soient réglés de façon pacifique au Bénin. Ce sentiment est aussi confirmé dans les journaux de l'époque où Monseigneur de Souza rappelait : « On ne le dira jamais assez. Le passage en douceur d'un régime de dictature à un régime démocratique chez nous étonne et continue d'étonner. Nous nous devons de rendre grâce à Dieu qui a su nous organiser les changements souhaités, sans violence »⁵⁸⁹.

Le général Mathieu Kérékou, qui avait laissé le gouvernement à Nicéphore Soglo en 1991, à la suite de la Conférence nationale, était revenu au pouvoir via des élections en 1996. Au moment de notre enquête de terrain, en juin 2005, il était toujours le président du pays et personne n'était encore certain que des élections présidentielles auraient vraiment lieu en 2006⁵⁹⁰.

Sur les murs du mémorial, on retrouve aussi la photographie du général Paul-Émile de Souza (1930-1999), président du Bénin pendant l'époque du Directoire militaire entre 1969 et 1970. Plus loin se trouve une gravure représentant de profil quatre femmes qui marchent. D'après la légende de la gravure et selon Christian de Souza, le personnage occupant le centre de l'image est Mama Ahossi, fille de Assongbo Dandje, le second roi de Glidji, la première femme africaine de Francisco Félix de Souza. Christian et David de Souza rappellent que leur aïeul a eu deux cent un enfants, cent six filles et quatre-vingt-quinze garçons :

⁵⁸⁸ Christian de Souza, lors de la visite du mémorial de Francisco Félix de Souza, Singbomey (Ouidah), le 19 juin 2006.

⁵⁸⁹ « Messe d'action de grâce pour le Bénin : Mgr de Souza rend grâce à Dieu pour tous ses bienfaits », *La Nation*, Mardi 16 Avril, 1991, p. 1.

⁵⁹⁰ En mars 2006, le candidat indépendant Boni Yayi fut démocratiquement élu président du Bénin.

[David de Souza]: Évidemment parce qu'il était le point focal. Il y a le roi d'Abomey qui lors de leurs guerres de conquête, faisait des esclaves, venait vendre sur la côte. Chacha installé à Ouidah servait en quelque sorte de relais et lui il apportait de la verroterie, de la dentelle, des épices et consorts et ce roi venait vendre des esclaves ici [...] on vous montrera toute à l'heure l'arbre autour duquel les esclaves [Christian de Souza : on a passé par là déjà] faisaient sept tours avant d'être convoyés vers la plage pour être acheminés aux Antilles ou au Brésil. Donc quand lui, il convoyait ces esclaves ici ... Bon (rires), ça c'est hors camera: les plus belles femmes il les garde...[Christian de Souza : oui il les achetait, (rires) ...pas pour les vendre, mais pour sa progéniture...] D'où la multitude de sa progéniture. Il y en a qui avait deux ou trois enfants [...] [Christian de Souza : Il était fort physiquement, quand tu fais deux cent enfants ... tu es fort physiquement. Surtout avec la médecine traditionnelle ...]⁵⁹¹.

Christian de Souza et David de Souza confirment que Chacha I aurait été doté d'une virilité légendaire. Sa nombreuse progéniture s'expliquerait par une force physique hors du commun et non pas par sa richesse et par le nombre d'esclaves qu'il détenait. Toutefois, on sait que, dû à sa réputation d'homme riche et d'homme de pouvoir, plusieurs Ouidahniens se réclament encore aujourd'hui comme étant les descendants de Francisco Félix de Souza. Sa force physique son pouvoir de séduction légendaires sont des traits renforcés non seulement dans le discours des membres de la famille, mais également dans des œuvres de fiction comme le roman *The Viceroy of Ouidah* (1980) de Bruce Chatwin et son adaptation au cinéma par Werner Herzog et qui est intitulé *Cobra Verde* (1987). Dans ce film, de Souza est représenté sous les traits d'un personnage qui terrorise les autres hommes et qui séduit les femmes.

La visite de la galerie continue par les portraits photographiques de deux autres membres de la famille : Felicio M. de Souza et l'aïeul de la famille, Ajavon, ami personnel de Francisco Félix de Souza, qui ont immigré au Togo et y ont participé activement à la vie politique et aux mouvements pour l'indépendance du pays. On retrouve ensuite le portrait d'Apedo Ayi d'Almeida, fils adoptif de Chacha I, et le portrait de Pa Augustino Ezéchiel de Souza, dit Gazozo, considéré être le père de l'indépendance du Togo. En réalité, l'aïeule d'Almeida était une princesse d'Aného, petite-fille du roi Foli Bébé venu d'Accra en 1663 et devenu le

⁵⁹¹ Christian et David de Souza, lors de la visite du mémorial de Francisco Félix de Souza, Singbomey (Ouidah), le 19 juin 2006.

premier roi de Glidji jusqu'en 1722. Ahossi, la première épouse autochtone de Francisco Félix de Souza, appartenait à cette famille. Ayi d'Almeida était l'enfant de sa demi-sœur Djijiabou, décédée après lui avoir donné naissance. La tradition familiale raconte qu'il a vécu dans la maison de Chacha I comme serviteur. Un jour, Chacha I ne pouvant pas lire une lettre en portugais, découvre que Ayi sait lire⁵⁹². Émerveillé par l'intelligence du jeune homme, il lui accorda un statut plus élevé dans la famille :

Mon fils, désormais tu quitteras le monde des serviteurs pour prendre place auprès de mes enfants, tu iras à l'école comme eux, tu seras vêtu de pantalons et chemises blanches, tu porteras des chaussures et tu siègeras à mes côtés toutes les fois que l'occasion se présentera. A ton tour tu recevras les services que tu as rendus⁵⁹³.

Le jeune garçon fut baptisé Pedro Félix Ayi d'Almeida. Toutefois, son statut particulier demeura intact, car il ne reçut pas le nom de famille de son père adoptif, qui décida plutôt de rendre hommage au marchand d'esclaves portugais Manuel Joaquim de Almeida, déjà décédé, en donnant ce nom de famille au jeune homme⁵⁹⁴.

6.4.1 La famille royale d'Abomey chez les de Souza

Sur les murs du mémorial se trouve également reproduit à grande échelle un portrait du roi Ghézo assis, probablement tiré d'une relation de voyage européenne. David de Souza fait le récit de la rencontre du roi Ghézo et de Francisco Félix de Souza et il raconte comment son aïeul est devenu le collaborateur du roi :

⁵⁹² Simone de Souza laisse entendre que Francisco Félix de Souza était analphabète, mais cela est peu probable d'après Robin Law, « A carreira de Francisco Félix de Souza na África Ocidental (1800-1849) », p. 10.

⁵⁹³ Voir Turner, « Les Brésiliens [...] », p. 108 et Souza, *La Famille de Souza du Bénin-Togo*, p. 72.

⁵⁹⁴ Il y a trois familles d'Almeida au Bénin et chacune d'elles soutient ne pas avoir de relation avec les autres. La première est celle des descendants du marchand portugais qui vivait entre Bahia et la Côte des esclaves, la seconde et la troisième sont celles des esclaves du marchand qui sont revenus au Dahomey après 1835 et qui sont par la suite devenus des commerçants d'esclaves. Voir J. M. Turner, « Les Brésiliens [...] », p. 102-108.

[...] C'est le roi Ghézo. C'est grâce à lui que Chacha est venu s'installer à Ouidah. Au fait il était devenu l'ami de Chacha à un moment où il n'était pas encore roi, il était un prince [...]. Parce qu'il était pressenti pour occuper le trône et son demi-frère lui a fait un coup d'État et a pris sa place. Il [son demi-frère] est devenu le roi Adandozan et a enfermé le roi Ghézo dans une prison. Et grâce à ses relations, Chacha a pu corrompre les femmes de la cour, tellement il était beau, tellement il s'habillait, il avait tellement d'argent qu'il donnait aux gens de la cour et en usant de ces privilèges il a pu endormir les geôliers du prince Gakpe qui plus tard deviendra le roi Ghézo. Il a pu les endormir et on a fait sortir le prince Gakpe dans une natte, on l'a fait sortir de la cour du roi du Dahomey et en même temps on a fait chuter le roi Adandozan et on l'a jeté en prison à la place du prince Gakpe et lorsqu'il a pris le trône il est devenu le roi sous le nom de Ghézo⁵⁹⁵.

David de Souza présente Francisco Félix de Souza comme un homme séducteur et très riche, même avant qu'il devienne le principal agent commercial de Ghézo à Ouidah. Ce sont ses qualités individuelles qui lui ont permis de s'enfuir de prison, de libérer le prince Gakpé et de l'aider à destituer le « cruel » Adandozan :

Chacha avait voulu se venger car il était parti à Abomey pour réclamer ses créances. Adandozan, fâché et conscient qu'il avait une certaine influence sur les gens de la cour, l'a fait arrêter et il l'a mis dans une jarre d'indigo pour noircir son teint ! [...] donc il a provoqué le coup, il a fait sortir Ghézo, il [Ghézo] a été intronisé et a jeté Adandozan en prison. Ghézo pour récompenser Chacha lui a dit quand on m'a fait emprisonner, on a vendu ma mère, on a vendu mes frères, mes sœurs comme esclaves, tu retournes au Brésil, dans ton pays et tu vas chercher ma mère. L'histoire révèle qu'il est parti, qu'il a fait deux ans et il a retrouvé la mère du roi Ghézo dans un temple à San Salvador de Bahia. Il l'a ramenée et pour le récompenser Ghézo a dit, tu quittes Anécho pour venir t'installer à Ouidah avec le titre de vice-roi du royaume du Dahomey. Comme ça quand les Européens, quand les esclavagistes vont venir c'est toi qu'on verra d'abord avant de venir me voir. C'est comme ça qu'il a servi d'intermédiaire au roi du Dahomey et aux Européens qui faisaient le commerce avec le royaume d'Abomey⁵⁹⁶.

⁵⁹⁵ Interview filmée avec David de Souza, lors de la visite du mémorial de Francisco Félix de Souza, Singbomey (Ouidah), le 19 juin 2006.

⁵⁹⁶ Interview filmée avec David de Souza, lors de la visite du mémorial de Francisco Félix de Souza, Singbomey (Ouidah), le 19 juin 2006.

Le récit de David de Souza reconstruit la mémoire de la famille non pas en mettant l'accent sur le fait que Francisco Félix de Souza est devenu le bras droit du roi du Dahomey pour exercer des fonctions d'intermédiaire entre dernier et les Européens, mais plutôt en valorisant son lien avec le Brésil. C'est grâce à ces liens qu'il aurait pu libérer la mère du roi de l'esclavage et de l'exil. Si Agontimè, la mère de Ghézo, est vue comme celle qui a introduit le culte vodun au Brésil, Francisco Félix de Souza est connu comme celui qui l'a ramenée sur sa terre natale, en transformant ainsi la rupture en lien fécond. Dans cette reconstruction de la mémoire de l'aïeul Francisco Félix de Souza, on voit l'entrecroisement de plusieurs mémoires, relatives non seulement à l'esclavage et aux royautes aboméennes, mais aussi aux échanges entre le Dahomey et le Brésil. Quoique Christian de Souza souligne l'existence d'une opposition entre « le bâtisseur » Ghézo et « l'esclavagiste » Chacha I, la visite au mémorial minimise les conflits entre la famille et les rois du Dahomey, comprenant des épisodes où il est même été question de meurtres, d'empoisonnements, de torture et de sorcellerie, au profit de la mise en valeur de la collaboration existante entre les deux personnages unis par un pacte de sang. Il n'existe aucun document qui prouve que, à la suite de son installation à Ouidah, Francisco Félix de Souza se serait rendu au Brésil pour chercher la mère du roi. En 1821, selon Robin Law, il aurait obtenu un passeport pour se rendre au Brésil, mais le navire *Príncipe de Guiné*, sur lequel il devrait embarquer, fut arraisonné par la marine britannique⁵⁹⁷. Toutefois, cela n'explique pas pourquoi il n'aurait pas essayé d'y retourner plus tard. La seule explication serait que le roi Ghézo lui aurait été interdit de quitter le Dahomey ou encore qu'il avait des problèmes légaux pour entrer au Brésil. Le roi Ghézo a plutôt envoyé à Bahia un employé de Francisco Félix de Souza, nommé Dosso-Yovo, le même qui avait participé à la préparation de son évasion⁵⁹⁸.

Autant dans le récit familial des de Souza que dans l'histoire officielle du Dahomey, le roi Adandozan est présenté comme un roi sanguinaire : son nom et son règne furent totalement bannis et ses insignes ne figurent nulle part. Adandozan aurait transgressé certaines coutumes. Il fut le seul roi qui aurait vendu comme esclaves des Dahoméens d'Abomey,

⁵⁹⁷ Effectivement, un bateau de même nom transportant une cargaison destinée à Francisco Félix de Souza fut saisi par la marine britannique en 1826. Voir Law, *Ouidah : The Social History [...]*, p. 166 et note 67.

⁵⁹⁸ Voir Law, *Ouidah : The Social History [...]*, p. 177 et Edna G. Bay, *Wives of the Leopard*, p. 179.

comme l'observe Verger qui reproduit le témoignage de M. Ambroise Dosso-Yovo, le petit-fils de l'agent envoyé à Bahia :

C'est un fait presque unique dans l'histoire du Dahomey, car jamais, en dehors d'Adanzan (sic) qui perdit son trône par ses abus, aucun roi d'Abomey ne vendit en esclavage un Dahoméen d'Abomey. Ils livraient leurs ennemis aux négriers mais, pas plus que la terre du royaume ne pouvait pas être aliénée, un Aboméen ne pouvait pas être vendu. [...] Après les guerres, les rois du Dahomey ont toujours fait les plus grands efforts pour racheter leurs soldats prisonniers de l'ennemi et pour leur éviter l'esclavage⁵⁹⁹.

Toutefois, lorsque Ghèzo arriva au pouvoir, plusieurs membres de la famille de Adandozan semblent avoir à leur tour été vendus aux négriers⁶⁰⁰. Malgré l'effacement de la mémoire du roi Adandozan du récit officiel, il demeure son acte transgresseur aurait contribué involontairement à renforcer les liens entre le Dahomey et le Brésil.

En dépit d'une preuve documentaire concluante, il est raisonnable de penser que le vodun d'Abomey ait été effectivement introduit par Na Agontimé au Maranhão. La maison du candomblé Casa das Minas à São Luís au Maranhão aurait selon toute vraisemblance été fondée par Na Agontimé. Le culte vodun pratiqué dans la Casa das Minas préserve plusieurs divinités originales des rois d'Abomey, c'est-à-dire qui sont antérieures au roi Agonglo, et non pas celles empruntées aux royaumes conquis⁶⁰¹. Cette hypothèse a été acceptée officiellement lors du « Colloque sur les survivances des traditions africaines dans les Caraïbes et en Amérique latine », tenu à São Luis do Maranhão du 24 au 28 juillet

⁵⁹⁹ Verger, « Le culte des vodoun d'Abomey aurait-il été apporté à Saint Louis de Maranhão par la mère du roi Ghèzo? », p. 21.

⁶⁰⁰ Voir Glèlè, *Le Danxome : du pouvoir aja à la nation fon*, p. 120, cité par Costa e Silva, *Francisco Félix de Souza* [...], p. 87.

⁶⁰¹ Voir Verger, « Le culte des vodoun d'Abomey aurait-il été apporté à Saint Louis de Maranhão par la mère du roi Ghèzo? », p. 22-23; Edna G. Bay, « Protection, Political Exile and the Atlantic Slave-Trade : History and Collective Memory in Dahomey », dans Kristin Mann and Edna G. Bay, *Rethinking the African Diaspora : The Making of a Black Atlantic World in the Bight of Benin and Brazil*, London, Frank Cass, 2001, p. 57 et Judith Gleason, *Agotime*, New York, Grossman, 1970.

1985⁶⁰². Toutefois, comme le rappelle Edna G. Bay, le rôle d'Agontimé dans l'histoire du royaume du Dahomey est surtout symbolique :

She was fixed as a symbolic rather than real figure in Dahomean history. As an individual sold out of Dahomey at the time of Adandozan's succession, she was an emblem of opposition to the king who was later deposed by Gezo and his supporters. She can also be seen as a symbol of the interests of Gezo's monarchy in working closely with Brazilians to encourage overseas trade. The delegations ostensibly sent to search for her in the Western Hemisphere appear to have had other, or at least additional, charges. A governor of the Portuguese fort in Whydah in the late nineteenth century, who interviewed Dosso-Yovo when he was a very old man, claimed that the mission had been dispatched as a formal diplomatic mission to meet with the Portuguese King Don João VI in Rio de Janeiro. Another informant, a direct descendant of Dosso-Yovo, testified in the 1970s that his ancestor had been involved in encouraging the migration of two hundred Bahian families to Whydah. The search for Agontime, then, may be seen as part of the expression of interest by the Gezo monarchy in continuing contacts with the Western Hemisphere, and specifically with Brazil⁶⁰³.

De la même manière que Na Agontimé continua à alimenter les liens entre le Brésil et le Dahomey, le trône du roi Adandozan incarne aussi les liens avec le Brésil. De nos jours, son trône ne figure pas dans les collections du Musée historique d'Abomey. Deux hypothèses peuvent expliquer pourquoi son trône se retrouve au Brésil. La première hypothèse soutient que, lors de la désacralisation d'Adandozan, son trône ne pouvait pas être détruit. Ghézo l'aurait alors « exilé » au Brésil, au même endroit où son prédécesseur aurait envoyé sa mère. La seconde hypothèse, soutenue par Pierre Verger, affirme que le roi Adandozan aurait lui-même offert le trône en bois sculpté au prince régent portugais Dom João VI, installé avec sa cour à Rio de Janeiro depuis 1808, en lui faisant parvenir ce cadeau par l'intermédiaire de l'ambassade dahoméenne qui s'est rendue au Brésil en

⁶⁰² Voir Pierre Verger, *Os Libertos [...]*, p. 71-72.

⁶⁰³ Edna G. Bay, *Wives of Leopard*, p. 180. Voir aussi Edna G. Bay, « Protection, Political Exile, and the Atlantic Slave Trade : History and Collective Memory in Dahomey, *Slavery & Abolition*, 22 (1) April 2001, p. 16-18.

1811⁶⁰⁴. Il est donc fort probable que le « trône africain » qui figure dans l'inventaire du Museu Nacional de Rio de Janeiro⁶⁰⁵ soit celui du roi Adandozan.

Dans la suite de la visite du mémorial, les mémoires de la famille de Souza, du royaume du Dahomey et de l'esclavage se confondent. Sur la grande applique aboméenne accrochée au mur du mémorial, un cadeau de l'actuel roi d'Abomey Agoli-Agbo III lors de sa visite à Singbomey le 10 août 1996, figurent les noms et les insignes de tous les rois, sauf ceux du roi Adandozan. Christian de Souza explique en montrant l'applique combien le royaume du Dahomey sous le roi Ghézo a réussi à combattre le royaume d'Oyo grâce à la bravoure de l'armée des amazones. Il rappelle aussi le nom de Béhanzin qui a résisté aux Français pendant les guerres de colonisation qui eurent lieu au Bénin à la fin du XIX^e siècle et qui fut déporté d'abord en Martinique et ensuite en Algérie, où il mourut. Il rappelle aussi l'existence d'un schisme au sein de la royauté d'Abomey qui se traduit aujourd'hui par l'existence de deux rois.

Sous le régime de Mathieu Kérékou, les chefferies perdirent beaucoup de pouvoir. Cependant, en 1989, avec la mise en place du multipartisme, les partis et les hommes politiques, à la recherche d'appui et de voix, eurent de plus en plus d'influence sur la royauté et sur les chefferies traditionnelles. À la suite de l'élection de Nicéphore Soglo en 1991, le président du Conseil des familles royales d'Abomey, Dah Langanfin Glèlè, fut soupçonné d'appuyer Mathieu Kérékou. À la tête du Conseil de la famille royale depuis 1986, Dah Langanfin fut destitué et Dah Mèlè Glèlè fut choisi à sa place pour présider le CAFRA (Conseil d'administration de la famille royale d'Abomey). Ce dernier devint formellement le roi Agoli-Agbo III lors de la cérémonie d'intronisation qui eut lieu le 30 septembre 1989. Dah Langanfin Glèlè continua à la tête de l'UFRA (Union des familles royales d'Abomey) qui regroupait principalement les princes des lignées Akaba, Tégbéssou, Agonglo, Guézo et l'« entité royale de la lignée Glèlè⁶⁰⁶ ».

⁶⁰⁴ Les ambassades dahoméennes suivantes ont été envoyées au Brésil entre la moitié du XVIII^e siècle et le début du XIX^e siècle : 1750, 1795 et 1805. L'ambassade de 1811 fut la dernière.

⁶⁰⁵ Le trône, pris en photo par Verger, figurait dans l'inventaire du musée déjà en 1844. Voir Verger, *Os Libertos [...]*, p. 76-82 et Costa e Silva, *Francisco Félix de Souza [...]*, p. 87.

⁶⁰⁶ Léon Brathier, « Familles royales d'Abomey : des cérémonies rituelles consacrant la division », *La Nation*, lundi le 23 mars 1992, p. 5.

Ainsi, en 1995, ce fut le roi Agoli-Agbo III qui a intronisé Chacha VIII. Il est important de rappeler que le roi est le descendant de la lignée du roi Agoli-Agbo I (1814-1900), fils du roi Glélé (1858-1889), dont l'image est étroitement associée à la capitulation du royaume du Dahomey face à la domination française. La lignée du roi Béhanzin, lui aussi fils du roi Glélé, intronisa à son tour Dah Houédogni Béhanzin lors d'une cérémonie qui eut lieu le 22 janvier 2000 mais à laquelle aucune autorité participa : « signalons, pour finir, que cette cérémonie qui a laissé indifférent plus d'un Aboméen, n'a connu la participation d'aucune autorité politico-administrative »⁶⁰⁷. Cependant, pour les autorités gouvernementales, c'est le roi Agoli-Agbo III qui demeura toujours celui qui occupe officiellement le trône.

Pendant les festivités de l'anniversaire de Béhanzin, en décembre 2006, plusieurs objets ayant appartenu au roi et conservés aujourd'hui au Musée du Quai Branly⁶⁰⁸ et divers panneaux reproduisant des photographies du roi Béhanzin firent l'objet d'un prêt et furent exposés à la fois dans la galerie d'art de la Fondation Zinsou à Cotonou et au Musée historique d'Abomey⁶⁰⁹. À cette occasion, les médias nationaux et internationaux ont consacré pour une première fois une certaine attention à la présence du roi Houédogni Béhanzin. Au cours des festivités du centenaire de la mort du roi Béhanzin et en accord avec l'esprit du temps, le président Boni Yayi a appelé à « la réconciliation nationale comme gage d'une prise de conscience de la riche diversité culturelle du Bénin »⁶¹⁰. Malgré l'existence des deux rois, l'association entre le roi Agoli-Agbo III, descendant du roi qui a capitulé devant les Français, et Chacha VIII, représentant de la communauté aguda qui a collaboré avec le colonisateur français, semble plus cohérente. Si les festivités de décembre 2006 pouvaient suggérer une piste de réconciliation, c'est plutôt le contraire qui semble s'être produit. Le 24 juin 2007 les conflits entre les deux cours royales et les menaces

⁶⁰⁷ Rhétice Gbolenou, « Investiture de Dada Houédogni Gbèhanzin : le royaume d'Abomey a désormais un nouveau roi », *La Nation*, lundi le 24 janvier 2000, p. 4.

⁶⁰⁸ Ces pièces font l'objet d'une demande de restitution formulée par la députée Christiane Taubira, déposée à l'Assemblée nationale française en décembre 2005.

⁶⁰⁹ Voir le catalogue *Behanzin : Roi d'Abomey, Behanzin : King of Abomey*, Paris, Musée du Quai Branly, Fondation Zinsou, 2006.

⁶¹⁰ « Célébration du centenaire de la mort du roi Béhanzin : Le Président Yayi Boni prêche la réconciliation », dans *Africatime.com* (Bénin), le 13 décembre 2006, http://www.africatime.com/Benin/popup.asp?no_nouvelle=297748, site consulté le 19 décembre 2006.

proférées par les deux côtés résultèrent dans l'intervention de l'armée et du corps policier de la ville d'Abomey dans les palais royaux⁶¹¹.

Pendant la visite du mémorial, Christian de Souza met en relief la richesse de l'histoire de chaque règne et il rappelle qu'il y a bien des épisodes dans l'histoire du Dahomey que les Béninois ne connaissent pas, comme celui d'une jeune captive originaire, selon lui, de Kétou qui a été amenée par un officier anglais en Grande-Bretagne, où elle est devenue une princesse. Tout en se disant fier qu'une Béninoise ait été membre de la cour britannique, Christian de Souza ne se rappelait pas sous quel règne cet événement avait eu lieu et il attendit l'arrivée du professeur Abena Busia (Rutgers University), qui travaille sur cette question, pour clarifier l'épisode.

La jeune fille à laquelle de Souza fait allusion fut une victime des guerres pendant lesquelles on chassait des esclaves. Née vers 1843 à Okéadan, un village d'Egbado situé dans le sud-ouest de l'actuel Nigeria, elle a été capturée lors d'une razzia organisée dans son village par l'armée du roi Ghézo et au cours de laquelle ses parents ont été tués. Grâce à ses scarifications faciales, les soldats du roi l'auraient identifiée comme faisant partie de la royauté et l'ont amenée à Abomey où elle a été maintenue en captivité. L'officier britannique Frederick Forbes, qui séjournait au Dahomey entre 1849 et 1850, demanda alors au roi Ghézo d'amener la jeune fille en Grande-Bretagne pour l'offrir en cadeau à la reine Victoria :

The king's present, the little girl, I have brought to England. She ingratiated herself with the crew, among she was a general favorite. [...] I have only to add a few particulars about my extraordinary present, « the African child ». In a former portion of these journals I have mentioned the Okeadon war : one of the captive of this dreadful slave hunt was this interesting girl. It is usual to reserve the best born for the right behests of royalty, and the immolation on the tombs of the deceased nobility. For one of these ends she had been detained at court for two years ; proving, by her not having been sold to slave-dealers, that she was of a good family. [...] Of her own history she has only a confused idea. Her parents were decapitated ; her brothers and

⁶¹¹ Casimir Atchokossi, « Différend entre les rois Agoli-Agbo et Béhanzin : le musée historique d'Abomey militarisé », *Le Matinal online*, site Internet consulté le 3 juillet 2007 : <http://www.beninsite.net/modules.php?name=News&file=article&sid=982>

sisters, she knows not what their fate might have been. For her age, supposed to be eight years, she is a perfect genius ; she now speaks English well, and has a great talent for music. She has won the affections, with but few exceptions, of all who have known her, by her docile and amiable conduct, which nothing can exceed⁶¹².

Baptisée Sarah Forbes Bonnetta, la jeune fille egbado fut éduquée à la cour de la reine Victoria et elle fut envoyée plus tard en Sierra Leone où elle se maria à un Afro-américain. Le destin de la jeune fille fut donc loin d'être celui d'une princesse britannique.

Le clou de la visite du mémorial survient lorsqu'on ouvre les portes de l'ancienne chambre de Chacha I. À l'intérieur de cette chambre très sobre se retrouvent non seulement le lit de Francisco Félix de Souza, fait avec de bois brésilien, mais aussi la tombe où sa dépouille a été placée (figure 38). La tombe de Chacha I, en marbre blanc, se situe à quelques quinze centimètres du sol. Sur un piédestal au bord de la tombe et près du mur se trouve une grande statuette de Saint-François d'Assises pieds nus et tenant une croix. Du côté droit de l'image, un peu en arrière, il y a une petite sculpture en forme de crâne. Deux grands bouquets de fleurs artificielles blanches et roses sont dressés des deux côtés de l'image du saint catholique. Selon David de Souza, lorsque Francisco Félix de Souza est mort, le roi d'Abomey :

a envoyé une douzaine d'esclaves, une douzaine d'hommes qu'on devait enterrer vivants en même temps que lui, mais les enfants ont dit « pas question », nous, nous ne contribuons pas à ce genre...et ces hommes-là ont été libérés. Donc c'est ici que se trouve la dépouille mortelle de Dom Francisco Félix de Souza⁶¹³.

Par contre, Robin Law rapporte que Francisco Félix de Souza a reçu tous les honneurs associés aux funérailles d'un grand chef dahoméen : quatre personnes ont été sacrifiées, deux à la plage et deux sur sa tombe⁶¹⁴.

⁶¹² Forbes, *Dahomey and the Dahomans*, vol. 2, p. 206-208.

⁶¹³ Interview filmée avec David de Souza, lors de la visite du mémorial de Francisco Félix de Souza, Singbomey (Ouidah), le 19 juin 2006.

⁶¹⁴ Voir Law, Ouidah : *The Social History* [...], p. 215.

En raison du grand nombre de conflits entre les membres de la famille, le poste de Chacha est demeuré vacant à partir de 1969, année du décès de Jérôme Anastasio Antonio de Souza (Chacha VII). Entre 1978 et 1991, Julien Feliciano Julião de Souza a assumé la régence du poste. Ce n'est qu'en juin 1995, lorsque la famille de Souza a formé l'Union de la Famille de Souza, qu'il a été possible de choisir Chacha VIII. Comme le montre Milton Guran, la création de cette association a transformé les relations entre les différentes branches de la famille. Désormais, « la famille ou collectivité familiale comprend forcément tous les descendants de l'aïeul dom Francisco Félix de Souza, qu'ils aient ou non le nom de famille de Souza, et aussi tous ceux qui ont ce nom de famille pour avoir été assimilés par la famille au long des générations successives »⁶¹⁵. Si tous les de Souza appartiennent à la collectivité familiale par droit de naissance, pour être membre de l'association il faut voir sa candidature acceptée, se soumettre aux règlements et payer une cotisation⁶¹⁶. Toutefois, il ne revient pas à cette association de choisir le Chacha, étant donné qu'il représente aussi les membres de la famille qui ne font pas partie de l'association. Ainsi, le 24 juin 1995, ce fut un groupe restreint, formé de membres plus âgés de la famille de Souza, qui a choisi Honoré Feliciano Julião de Souza pour occuper le poste de Chacha VIII.

Le nouveau Chacha est vu comme celui qui a été capable de promouvoir la réconciliation entre les différentes branches de la famille. La cérémonie d'intronisation de Chacha VIII, dont nous retrouvons plusieurs photographies à l'intérieur du mémorial de Francisco Félix de Souza, a suivi un protocole très chargé. Afin de légitimer son pouvoir, le 5 octobre 1995, Chacha VIII s'est rendu au palais privé du roi Agoli-Agbo Dédjahagni à Abomey pour la première partie de la cérémonie officielle de son intronisation. Cette célébration a permis ainsi à la famille de renouer symboliquement et officiellement ses liens avec la famille royale d'Abomey⁶¹⁷.

⁶¹⁵ Traduction personnelle de « A família ou « coletividade familiar », abriga forçosamente todos os descendentes do ancestral dom Francisco Félix de Souza, quer eles tenham ou não o sobrenome De Souza, e ainda todos aqueles que têm esse sobrenome portarem sido assimilados pela família ao longo de sucessivas gerações ». Guran, *Agudás : Os « Brasileiros » do Benim*, p. 211-212.

⁶¹⁶ Guran, *Agudás : Os « Brasileiros » do Benim*, p. 212.

⁶¹⁷ Pour la description complète de la cérémonie, voir Guran, *Agudás : Os « Brasileiros » do Benim*, p. 217-226.

6.4.2 Catholicisme et vodun

La famille de Souza se dit catholique, mais dès que Francisco Félix de Souza a été nommé vice-roi de Ouidah par le roi Ghézo, plusieurs divinités vodun ont été installées à Ouidah et, encore aujourd'hui, le Chacha VIII exerce son autorité sur les chefs des cultes traditionnels du quartier Brésil. La chambre où se trouve la dépouille mortelle de Francisco Félix de Souza est devenue ainsi un lieu de culte :

Tout juste derrière toi il y a une jarre qu'il a apportée du Brésil. C'est dans cette jarre que l'on mettait de l'eau et il y a de l'eau encore actuellement et chaque fois que nous venons nous en buvons un peu. C'est une eau propre. Et autre histoire peut-être qui est venue se greffer à notre histoire du fait qu'installé au Dahomey, nous avons cohabité avec les purs Dahoméens, il y a eu une certaine symbiose et nous avons adopté une partie de leur culture. C'est pour ça qu'aujourd'hui quand un descendant de la famille de Souza a des problèmes de santé que l'on n'arrive pas à guérir sur le plan moderne de la chimie moderne, on l'amène ici et avec cette eau-là on leur fait des libations et forcément la guérison s'en suit. Moi j'ai eu deux preuves de deux sœurs qui ont dépassé les quarante ans et n'ont jamais eu d'enfants mais lorsqu'elles sont venues ici, quand on leur a donné cette eau à boire, quand on a pris cette eau pour les bénir et pour en quelque sorte ...émettre des souhaits quelques mois après elles sont tombées enceintes et aujourd'hui elles ont toutes les deux un enfant ⁶¹⁸.

À l'intérieur de cette chambre en face de la tombe, on retrouve une grande jarre en céramique qui, selon David de Souza, fut apportée du Brésil par son ancêtre. Cette jarre contient de l'eau qui est utilisée dans les rituels de libation visant la guérison des membres de la famille.

La présence de la tombe de Francisco Félix de Souza dans cette chambre fait d'elle un lieu de culte, l'aïeul lui-même étant devenu une sorte de vodun, une divinité capable de guérir les personnes en difficulté. Dans la religion vodun, l'esprit ou la divinité doivent donc être

⁶¹⁸ Interview filmée avec David de Souza, lors de la visite du mémorial de Francisco Félix de Souza, Singbomey (Ouidah), le 19 juin 2006.

localisés dans un espace précis : la présence de Chacha I est assurée par sa tombe, tandis que l'eau de la jarre apportée du Brésil produit la guérison.

Dans le mémorial, la mémoire de Chacha I est reconstruite selon des valeurs morales appartenant à l'actualité; on lui confère ainsi les traits d'un homme juste, soucieux des droits humains et disposé à libérer ses esclaves. Dans ce contexte, la chambre de Chacha I est devenue un symbole majeur du lien « original » avec le Brésil et de l'influence politique encore exercée par la famille de Souza sur toute la communauté aguda et oïdahnaïse au nom de leur aïeul. Le fait que cet ancêtre est devenu un vodun ne fait qu'augmenter l'autorité de Chacha I, qui dépasse la sphère politique, économique et familiale pour gagner aussi le terrain religieux.

Le lit de Francisco Félix de Souza qu'on retrouve dans la chambre renforce l'idée selon laquelle l'ancêtre demeure vivant parmi les membres de la famille. En bois foncé et comprenant un « baldaquin moulé destiné à supporter la moustiquaire »⁶¹⁹, ce lit aurait été apporté par Chacha I du Brésil. Ce Brésil, de la même manière que l'« Afrique » est présentée aujourd'hui dans les discours de certains groupes Afro-Brésiliens, est un pays rêvé où l'Amazonie est un élément central de l'imaginaire des membres de la famille :

Autre symbole de l'histoire de notre aïeul c'est le lit qu'il a amené du Brésil. Déjà au XIX^e siècle, il y avait une finesse en ce qui concerne les meubles et consorts au Brésil. C'est pas surprenant, parce que c'est une terre de bois ... le Brésil avec l'Amazonie [...] Alors on a conservé ce lit-là [en touchant le lit], ça fait partie de notre patrimoine ... Et ceux qui connaissent bien l'histoire du Brésil à cette époque-là, en voyant ce lit savent très bien que c'est de l'importé, que c'est pas d'ici...il n'y a pas de doute. [David de Souza : on n'a rien ajouté au lit ...sauf le matelas et les tissus, sinon le lit est resté tel quel]. Mais par respect....il parlait tout à l'heure de comment je vais dire...des nouvelles cultures ... par respect on dresse le lit tous les jours comme s'il était vivant...tous les jours on le dresse comme s'il était ... parce que dans les croyances africaines la vie ne se limite pas au corps, elle va bien au-delà. [David de Souza : les morts ne sont pas morts.] Et il y a un rite en

⁶¹⁹ Souza, *La Famille de Souza*, p. 26.

Afrique que si l'on veut écouter sa voix aujourd'hui on peut le faire venir et l'on écoute sa voix. C'est ça c'est aussi la particularité de l'Afrique⁶²⁰.

En plus de cette valorisation du patrimoine immatériel présent dans le mémorial par l'évocation de l'esprit de l'ancêtre, le patrimoine matériel y est également mis en valeur, soit par la tombe, par la jarre et par le lit, soigneusement conservés par la famille.

La chambre de Francisco Félix de Souza est ainsi un lieu sacré. C'est à l'intérieur de la chambre que Honoré Feliciano Julião de Souza a été béni par les *tassinons* ou « tantes » lorsqu'il a été choisi Chacha VIII en 1995. Lorsque nous y étions, Da Akpotossou, président du Conseil des chefs traditionnels et coutumiers du quartier Brésil (Ouidah), nous a rappelé que c'est aussi dans cette chambre que l'on intronise les chefs traditionnels et que lui-même y a été intronisé, il y a dix-huit ans. David de Souza explique que les descendants des chefs traditionnels qui ont travaillé avec Chacha I sont toujours loyaux à Chacha VIII. Invités à tous les événements importants réunissant les de Souza (figure 38), leur présence et leur support, même si la famille se dit catholique, servent, d'une part, à réitérer l'autorité de l'ancêtre sur les membres de ces familles alliées, dont plusieurs étaient des esclaves qui étaient venus de partout et qui étaient restés sur place, et d'autre part, à montrer qu'il existe toujours une bonne entente entre eux :

leurs enfants, les enfants de leurs enfants, voilà les dignes représentants qui sont là qui continuent à collaborer avec Chacha actuellement et c'est ici quand on veut les introniser, c'est ici que l'on les intronise [...] et quand vous prenez la ville de Ouidah vous voyez une querelle de famille que tous ne sont pas d'origine ouidahnienne, il y en a qui sont venus d'Abomey, il y en a qui sont venus de Kétou, il y a qui sont venus de Porto Novo, d'un peu partout. [Christian de Souza : c'est normal, car c'est ici que les esclaves partaient]. Beaucoup sont venus travailler avec Chacha, beaucoup ont été sauvés de l'esclavage par Chacha et sont restés ici, si bien qu'aujourd'hui, il y en a en fait qui sont d'Abomey, mais par la force des choses, la force de l'histoire, ils se sont retrouvés à Ouidah et ils sont devenus Ouidahniens, mais quand vient le moment avec les recherches ils retournent toujours à la

⁶²⁰ Interview filmée avec Christian de Souza et David de Souza, lors de la visite au mémorial de Francisco Félix de Souza, Singbomey (Ouidah), le 19 juin 2006.

source. Toujours. Mais ils sont déjà Ouidahniens, comme nous, nous sommes devenus Ouidahniens et non des Brésiliens⁶²¹.

Mais si les rapports entre la famille de Souza et la royauté d'Abomey n'étaient pas toujours très bons, la présence des chefs traditionnels à Ouidah faisait également partie de cette relation conflictuelle par l'intermédiaire de laquelle le roi gardait un très grand contrôle sur la famille de Souza. D'autres dignitaires appartenant à ce que l'on appelle les « familles alliées » ont été amenés par la force à Ouidah à partir des autres régions voisines, comme l'a bien montré David de Souza. Une fois arrivés sur place, ces esclaves furent utilisés dans l'économie locale pour différentes activités comme l'agriculture, les services domestiques, mais aussi pour les activités religieuses dont la lecture du Fa, les cérémonies associées au culte des *Egungun* (les revenants) et du *Zangbeto*. Cela est le cas de la famille Olougoudou, dont l'ancêtre, qui appartenait à la famille royale d'Abéokuta, dans l'actuel Nigeria, a été amené à Ouidah vers 1830, à l'époque de la traite clandestine. Selon l'historien et professeur Emile Olougoudou, le bateau sur lequel son aïeul fut transporté vers les Amériques aurait connu des avaries et aurait accosté dans le port de Ouidah. Francisco Félix de Souza aurait acheté les six cents captifs qui se trouvaient à bord :

[...] nous sommes venus du Nigeria en 1830, donc c'est une famille dont l'installation ici à Ouidah est assez récente. En 1830 et on est tombé sous la coupe de la famille de Souza, mais nous on était, notre aïeul qui est venu de là-bas était un spécialiste du fa, qui était donc un Bokono [fon] ou Babalao [yoruba], donc nous notre famille était une famille de Babalaos et qui dès qu'on arrivait là-bas, dans la traite, on demande qu'est-ce que vous savez faire et les Babalaos bien que ceux qui pensent sont des intellectuels, ceux qui font la divination, ceux qui font également des médicaments et autres et c'étaient intéressant pour les bourgeois de l'époque, tant que nous a envoyé à la ferme, et nous sommes restés et il y a plusieurs autres familles de Babalao aussi par rapport à de Souza [...] et d'autres qui étaient des grands praticiens du fa pour lui, donc nous nous sommes installés ici, moi je suis la quatrième génération et les rapports que nous avons eu avec de Souza c'est qu'on était sous sa protection, il fallait...Ouidah était une grande ville, un grand port esclavagiste, il fallait être sous la dépendance de quelqu'un et il nous a aidés

⁶²¹ Interview filmée avec Christian de Souza et David de Souza, lors de la visite au mémorial de Francisco Félix de Souza, Singbomey (Ouidah), le 19 juin 2006.

à nous installer ici aussi, en lotissant le quartier Zomaï pour ses esclaves venant du centre du Bénin et pour ces esclaves venant directement du Nigeria. [...] Nous nous sommes convaincus que notre famille est arrivée ici, dans le cas...ce sont des gens qui ont été embarqués au Nigeria et sont partis par le Liberia et ils étaient ici en direction des Amériques quand le bateau a accosté ici et l'ensemble des Egba qui étaient à bord [...] ils étaient au moins six cent...Chacha a acheté, est venu au bord du bateau et a pris tout monde [...] il est venu et il a négocié tout monde, tout le contingent, le bateau avait une panne et ne pouvait pas continuer je ne sais pas comment et nous avons atterri ici à Ouidah et on est devenu dépendant de de Souza. C'est tout un bateau qu'il a acquis [...]⁶²².

Le récit de l'historien Olougoudou laisse entrevoir une image de Francisco Félix de Souza qui coïncide avec celle d'un homme généreux, car en achetant tous les hommes d'un bateau destiné à être envoyé dans les Amériques, il procédait en quelque sorte à leur libération. Ainsi, il est possible que le marchand brésilien, loin d'être perçu comme un tortionnaire par ses esclaves, était plutôt considéré comme quelqu'un qui leur venait en aide. Cette image de Francisco Félix de Souza n'est pas en désaccord avec celle que l'on voit dans les relations des voyageurs britanniques comme Forbes et Duncan ainsi que chez les Aguda que nous avons interviewés.

L'importance du vodun et des cultes traditionnels dans la famille de Souza est corroborée par la visite du second bâtiment du mémorial, très similaire au premier. À l'entrée, le visiteur voit une plaque (figure 39) qui fait allusion au protocole qui entoure encore Chacha VIII :

Mito Chacha VIII
reçoit sur rendez-vous
Vendredi : soir
Samedi matin et soir
Dimanche : matin (éventuellement)

En entrant dans la plus petite salle, nous voyons d'abord un grand bureau en bois situé dans un coin de la pièce, ainsi que quelques chaises également en bois. Sur les murs se trouvent

⁶²² Interview avec Emile Olougoudou, Ouidah, le 24 juillet 2005.

quelques photographies qui, selon les mots de Christian de Souza, mettent en valeur l'aspect diplomatique du lieu. La première est celle de Honoré Feliciano Julião de Souza, lors de son intronisation comme Chacha VIII, avec le roi Agoli-Agbo. La légende de la photo « Prise de vue des deux responsables » laisse entendre que Chacha VIII et le roi d'Abomey, même sans qu'ils aient le pouvoir politique d'antan, sont des personnalités politiques encore importantes.

L'attachement au Brésil est souligné par une photo de Chacha VIII serrant la main d'un représentant du Brésil au Togo. La légende est la suivante :

Visite de Son Excellence
 Fernando José de Carvalho Lopes
 Chargé d'affaires du Brésil au Togo
 À Son Excellence
 Mito Honoré Feliciano Julião de Souza Chacha VIII
 À Singbomey Ouidah (République du Bénin)
 Le samedi 12 avril 1997

Une autre photographie montre le roi Agoli-Agbo en compagnie de Honoré Feliciano Julião de Souza, lors d'une grande cérémonie de transfert de pouvoir de la cour d'Abomey à Chacha VIII, qui a eu lieu le 16 février 1996 à Singbodji, actuel Musée historique d'Abomey⁶²³, juste deux jours avant les élections présidentielles disputées par Nicéphore Soglo et Mathieu Kérékou. Sur deux autres photographies apparaît Chacha VIII qui reçoit le roi lors d'une cérémonie à Singbomey à Ouidah. Dans la même salle se trouvent une carte du Brésil et une autre photo du représentant brésilien Fernando José de Carvalho Lopes lors de sa visite à Singbomey. Christian de Souza rappelle que la famille essaie toujours d'établir des relations avec le Brésil même si « on n'a pas encore décroché la lune »⁶²⁴.

⁶²³ Tandis que *Singbó* signifie « maison » et que *Singbómè* signifie « maison grande dedans » ou « quartier de Ouidah », le mot *Singbódji* équivaut à « maison grande dessus » ou « à l'étage ». À Abomey, on retrouve la maison à étage construite par le roi Agájà vers 1720 et une autre construite par le roi Ghézo dans l'enceinte de l'actuel palais-musée. Singbomey et Singbodji font alors référence respectivement à la résidence de Chacha et de Ghezo. B. Segurola and J. Rassinoux, *Dictionnaire Fon-Français*, Madrid, Société des missions africaines, 2000, p. 415.

⁶²⁴ Interview filmée avec Christian de Souza, lors de la visite du mémorial de Francisco Félix de Souza, Singbomey (Ouidah), le 19 juin 2006.

Nous arrivons alors dans la dernière pièce du mémorial qui ressemble à un grand salon et qui est utilisé principalement pour recevoir un grand nombre d'invités. Le salon éclairé par de grandes fenêtres compte une grande table rectangulaire et une cinquantaine de chaises en bois arrangées comme dans un auditorium. À l'entrée de la salle il y a une photo de Chacha VIII avec Geraldo Alfonso Muzzi, l'ambassadeur du Brésil au Nigeria, prise au mois de février 1997. Sur les murs du salon, on voit un ensemble de gravures en couleur encadrées représentant les différents orixás yorouba. Au-dessous de chaque gravure, il y a deux textes, l'un en anglais et l'autre en français, expliquant les pouvoirs de chaque divinité. Le texte de gauche présente le nom de la divinité dans le culte des *orisha* yorouba et celui de droite son nom dans le *candomblé* brésilien. Parmi les divinités décorant les murs se trouvent les suivantes : *Shango (Xangô)*, *Yansa (Iansã)*, *Oshala (Oxalá)*, *Yemanjá (Iemanjá)* et *Oshun (Oxum)*. La stratégie qui consiste à comparer par l'image les traits culturels et religieux du Brésil et du Dahomey, inaugurée par Pierre Verger, a fini par faire école et, aujourd'hui, elle est utilisée dans différents musées et mémoriaux que nous avons visités au Bénin.

6.5 Esclavage, mémoire et oubli

On peut supposer que la réhabilitation de la mémoire du marchand d'esclaves Francisco Félix de Souza a commencé il y a environ dix ans, lors de l'intronisation de Honoré Feliciano Julião de Souza comme Chacha VIII⁶²⁵. Les membres de la famille que nous avons interviewés nous ont parlé ouvertement du commerce des esclaves. Plusieurs considèrent que l'on n'a pas à reprocher ces activités à leur aïeul et à ses enfants, car à l'époque le commerce des esclaves était légal et que nous ne devons pas juger le passé avec les yeux du présent. Cependant, cet argument peut être remis en question, car Francisco Félix de Souza et ses enfants firent le commerce des esclaves jusqu'aux années 1850, période où la traite des esclaves était interdite depuis longtemps. Même si l'esclavage et le commerce des esclaves ne sont pas nécessairement vus de manière négative, la reconstruction par la famille de la mémoire de l'ancêtre et le regain de capital politique ne

⁶²⁵ *Mi tó* en fon équivalait à « notre père » en français.

peuvent pas se faire sans évacuer, au moins partiellement, l'esclavage et la traite des esclaves.

En juillet 2005, la famille de Souza a reçu à Singbomey une délégation de professeurs et d'enseignants afro-américains de l'Université Rutgers des États-Unis. Lors de cette rencontre, Didier de Souza a agi en tant que porte-parole de Chacha VIII. Le porte-parole a décrit Francisco Félix de Souza comme un homme d'action, un travailleur infatigable qui défendait les causes justes : « Il dépensait sans compter sa force et sa richesse en faveur du faible contre le fort, de l'opprimé contre l'opresseur »⁶²⁶. Encore dans son discours, le porte-parole expliquait que Francisco Félix de Souza était issu d'une famille riche de Bahia, qu'il avait fait de brillantes études et qu'il était le petit-fils de Tomé de Souza. Le porte-parole décrivait Francisco Félix de Souza comme un « marchand », sans mentionner qu'il était un marchand d'esclaves : « Homme d'affaires, homme politique, homme d'action, il ne resta pas inactif à Ouidah et fit tellement prospérer son commerce qu'il fut bientôt à la tête d'une immense fortune [...] »⁶²⁷. Il est également présenté comme ayant introduit la culture du palmier à l'huile et du cocotier au Dahomey.

Ces tentatives de reconstruire et d'actualiser la mémoire de Francisco Félix de Souza ont déjà été repérées par Robin Law et, selon lui, elles remontent aux récits des voyageurs britanniques au Dahomey au XIX^e siècle. Ces voyageurs rapportent que le marchand brésilien se considérait comme un grand philanthrope⁶²⁸. Dans sa relation de voyage, John Duncan présente Francisco Félix de Souza comme un homme généreux envers ses esclaves :

In fact, though they are slave-dealers, they are generous and kind, and very gentlemanly in their manners, particularly to Englishmen. Even the greatest enemies of M. de Souza, if they knew him, would admit him to be so. They also treat their slaves very well, both as regards food and labor, as I have

⁶²⁶ « Discours de bienvenue du porte-parole de son Excellence Mito Honoré Feliciano Julião de Souza, Chacha 8 à la délégation de l'Université de Rutgers (État du New Jersey) », Ouidah, 24 juillet 2005.

⁶²⁷ « Discours de bienvenue [...] », Ouidah, juillet 2005.

⁶²⁸ Public Record Office, London, CO96/4, Lieutenant-Governor Hill, Cape Coast, 11 Nov. 1844 cité par Robin Law, « The Atlantic Slave Trade in local history writing in Ouidah (Republic of Bénin) », communication non publiée présentée au colloque « Literacy Manifestations of the African Diaspora », University of Cape Coast, Ghana, du 10 au 14 novembre 2003, p. 10.

already stated in other parts of my journal ; their labour is little or nothing. [...] and I know, from personal inquiry, that none of M. de Souza's slaves would accept their liberty from choice⁶²⁹.

Robin Law suggère que lorsque la famille ne met pas l'accent sur la traite des esclaves, cela reflète que l'on tient l'esclavage pour acquis et non pas nécessairement que l'on désire supprimer cet aspect désagréable de l'histoire de la famille⁶³⁰. Aujourd'hui, comme l'on verra, les discours de certains membres de la famille nous laissent croire le contraire.

Au cours de la rencontre, plusieurs questions furent posées concernant la traite des esclaves et l'esclavage aux membres de la famille présents, parmi lesquels Honoré Feliciano Julião de Souza (Chacha VIII), Didier de Souza, qui a agi comme porte-parole de Chacha VIII, Martine de Souza, qui a agi comme interprète, Christian de Souza, David de Souza et Wilfrid de Souza.

Le porte-parole de Chacha VIII a reconnu les horreurs de la traite transatlantique, mais il a préféré mettre l'accent sur les effets positifs des contacts humains, culturels et religieux issus du commerce des esclaves. En même temps, il a insisté sur le fait que Ouidah est une ville où tous vivent ensemble et où il n'y a pas de conflits ethniques ou religieux :

On n'aurait pu s'attendre à la poursuite de ce déchirement humain entre les descendants de populations convoyées de force à Ouidah, puis embarquées vers les Amériques, et les descendants d'anciens collaborateurs de Négriers. Les faits nient aujourd'hui cette assertion. Bien au contraire, l'histoire a produit un brassage humain où « les ethnies ont appris l'art de se suicider au contact des autres », comme pour paraphraser Feu le Président sénégalais Léopold Sédar Senghor. Il s'en est dégagé une alchimie sociologique dont l'expression la plus palpable reste « la culture de tolérance ». D'ailleurs l'histoire n'a jamais révélé l'existence de heurts ethniques à Ouidah après la fin de l'esclavage. Au contraire, le brassage ethnique s'est tellement bien affiné à travers le temps au point de féconder de « nouveaux hommes » ; et

⁶²⁹ Duncan, *Travels in Western Africa [...]*, vol. 1, p. 114.

⁶³⁰ Robin Law, « The Atlantic Slave Trade in local history writing in Ouidah (Republic of Bénin) », p. 10.

qu'il est apparu une altération des différentes populations ayant transité par Ouidah vers le nouveau monde⁶³¹.

Cette idée d'harmonie et d'absence de conflits, qui contredit tout ce que nous avons entendu au cours des entretiens et de la visite du mémorial de Francisco Félix de Souza, est reprise par Chacha VIII, lorsqu'il prend la parole :

Moi je voulais dire quelque chose. Si j'ai bien compris leurs interventions c'était sur le problème de l'esclavage. Le problème de l'esclavage pour les de Souza, les descendants de Dom Francisco, doit disparaître, on ne veut plus entendre ça, c'est passé ça. Parce que nous sommes ensemble. Le jour de mon intronisation, Monseigneur de Souza me disait que s'il y avait encore un esclave à la maison, il faudrait le libérer. C'est pourquoi les dignitaires qui sont là [...] nous sommes très bien, quand je les appelle comme aujourd'hui [...], pour discuter quelque chose ils sont là. Chez vous il y a des problèmes, si vous êtes Blancs vous êtes Noirs chez vous [...] le problème est en Amérique, pas ici⁶³².

L'allocution finale de Chacha VIII montre que, à la fin du XX^e siècle, l'existence de l'esclavage chez les de Souza était tout à fait envisageable, tout comme il y a encore des esclaves et des enfants esclaves dans différents pays de l'Afrique de l'Ouest. De plus, l'idée de continuité, mise en valeur à plusieurs autres moments de nos contacts avec la famille de Souza, est laissée de côté par Chacha VIII au profit de l'idée de rupture qui sépare Afro-Américains et Africains. C'est ainsi qu'il indique que le conflit entre les descendants des bourreaux et les descendants des victimes, fait partie de l'histoire de l'esclavage dans les Amériques et des revendications présentes des Afro-Américains. Ce raisonnement implique que, en Afrique, l'esclavage a été et est toujours mieux accepté et que les conflits entre les différents groupes ayant participé à la traite en tant que commerçants, maîtres et esclaves auraient été résolus, ne fût-ce qu'apparemment. Le discours de Chacha VIII suggère ainsi

⁶³¹ « Discours de bienvenue du porte-parole de son Excellence Mito Honoré Feliciano Julião de Souza, Chacha 8 à la délégation de l'Université de Rutgers (État du New Jersey) », Ouidah, 24 juillet 2005.

⁶³² Mot de la fin de Mito Honoré Feliciano de Souza (Chacha VIII), pendant la rencontre avec la délégation de l'Université Rutgers, Ouidah, le 24 Juillet 2005.

une distinction entre la traite atlantique et l'esclavage américain, d'une part, et l'esclavage en sol africain d'autre part.

Au cours des dernières années, parler de l'esclavage et de la traite atlantique ne semble plus être un tabou au Bénin. Cela est dû en grande partie aux projets officiels de promotion de la mémoire de l'esclavage et de la traite négrière, parmi lesquels ceux de *Ouidah 92* et de *La Route de l'esclave*. Toutefois, si ces projets permirent de véhiculer un certain discours basé sur l'idée de devoir de mémoire, la traite transsaharienne, la traite orientale et l'esclavage en sol africain ne font pas encore partie d'une mémoire publique. Les conditions de l'esclavage africain, très souvent désigné comme un « esclavage domestique », sont considérées plus humaines et bienveillantes, et donc plus acceptables. Elles sont en opposition avec la violence et le caractère inhumain de la traite atlantique et de l'esclavage dans les Amériques⁶³³. Cependant, dans la mesure où la traite atlantique s'intensifia, comme l'a montré Paul Lovejoy, l'esclavage en Afrique se transforma également pour devenir un élément central dans plusieurs sociétés⁶³⁴.

Même si plusieurs familles, qui demeurent encore aujourd'hui à Ouidah, sont constituées de descendants d'esclaves, lorsqu'on les mentionne, les de Souza cherchent à gommer le rôle de leurs ancêtres en mettant l'accent sur la bonne entente et l'absence de conflits. La preuve de cette harmonie existante entre les familles « alliées » et la famille de Souza est la présence des dignitaires des cultes, descendants des anciens esclaves restés sur place sous « la protection » de Chacha, même si le mot « esclave » n'est jamais utilisé pour faire référence aux chefs traditionnels.

⁶³³ Nous avons abordé cette question au premier chapitre. Parmi les études développées par des anthropologues français ayant traité l'esclavage en sol africain, voir Claude Meillassoux, dir., *L'esclavage en Afrique précoloniale*, Paris, Maspero, 1975 et Claude Meillassoux, *Anthropologie de l'esclavage, le ventre de fer et d'argent*, Paris, P.U.F., 1986. Selon une autre perspective, parmi les anthropologues et historiens anglo-saxons ayant étudié l'esclavage en Afrique tout en établissant des liens entre ce dernier et le développement de la traite atlantique, mentionnons : Suzanne Miers et Igor Kopytoff (eds), *Slavery in Africa. Historical and anthropological Perspectives*, Madison, University of Wisconsin Press, 1977 ; Paul E. Lovejoy, *Transformations in Slavery [...]*, Patrick Manning, *Slavery and African Life* et Martin Klein, *Slavery and Colonial Rule in French West Africa*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998. Sur la vision des historiens africains voir Ibrahim Thioub, « Regard critique sur les lectures africaines de l'esclavage et de la traite atlantique », communication présentée au colloque *Historiens Africains et Mondialisation*, 3^e congrès de l'Association des Historiens Africains, Bamako, 10-14 septembre 2001.

⁶³⁴ Voir Lovejoy, *Transformations in Slavery [...]*, p. 21.

Avec la croissance de l'intérêt pour l'esclavage et le développement du tourisme, il y a de plus en plus d'Afro-Américains intéressés à venir à Ouidah et à connaître le passé de l'ancien marchand d'esclaves. Toutefois, plusieurs barrières se présentent lors d'une rencontre de cette nature. Contrairement aux grands sites touristiques associés à l'esclavage, comme le Fort Elmina au Ghana et la Maison des esclaves à l'île de Gorée au Sénégal, la visite de Singbomey et de son mémorial n'a de sens que si elle est accompagnée du récit des membres de la famille de Souza. Comme la plupart des membres de la famille parlent français et non anglais, cela rend difficile pour ces touristes la compréhension de toute la trajectoire de l'aïeul et des différents récits familiaux. De même, il faut rappeler que la promotion touristique de ce site ayant comme cible les Nord-américains pose aussi d'autres difficultés, car les Afro-Américains des États-Unis ne retrouvent pas chez Francisco Félix de Souza et chez la communauté aguda assez de liens identitaires pour qu'un intérêt mutuel soit éveillé. En même temps, comme la très grande majorité des Afro-Brésiens n'ont pas les moyens de faire du tourisme à l'extérieur du Brésil, la visite des sites touristiques béninois demeure donc restreinte aux chercheurs, aux autorités politiques et aux personnalités de la vie culturelle et artistique brésilienne de passage au pays.

6.6 Le grand récit de Francisco Félix de Souza

Nous avons vu que la mémoire de la traite des esclaves au Bénin est étroitement associée à la figure du marchand d'esclaves brésilien Francisco Félix de Souza. Même s'il n'a pas été le seul marchand actif et prospère sur le territoire de l'ancien royaume du Dahomey, il a réuni autour de lui suffisamment d'éléments pour marquer l'histoire de la traite des esclaves dans la région et ainsi devenir non pas seulement une référence pour la communauté aguda, mais un véritable mythe. La construction du mythe « Francisco Félix de Souza » fut possible grâce à plusieurs facteurs politiques et économiques, dont sa richesse et son statut particulier auprès du roi d'Abomey, à une époque fondamentale du développement des activités commerciales du royaume. De même, sa position de « père » des Aguda qui, une fois revenus sur la côte, occupaient une position privilégiée et, dans certains cas, s'adonnaient au commerce des esclaves, a contribué à renforcer ce mythe. Au fil des années, l'aspect religieux joua un rôle important pour la consolidation de sa position

de « vice-roi ». Francisco Félix de Souza fut l'un des précurseurs du catholicisme au Dahomey, tout en maintenant sa présence dans les pratiques religieuses traditionnelles locales. Représentant à Ouidah de la communauté luso-brésilienne le plus important de son époque, Francisco Félix de Souza s'est graduellement africanisé. Il en est venu ainsi à incarner l'idée d'une identité « métisse » basée sur les liens avec un Brésil imaginaire ou imaginé. Ces éléments, qui sont à la base du mythe et qui sont aujourd'hui renforcé par la vague patrimoniale, contribuent au renouveau de la famille de Souza, qui a perdu beaucoup de pouvoir après la décolonisation du Bénin. Dans un monde globalisé, où l'on condamne l'esclavage et la traite des esclaves comme des crimes contre l'humanité, la famille de Souza réussit pourtant très efficacement à renforcer sa position, non pas nécessairement sur les plans économique et politique, mais sur le plan symbolique, par la mise en valeur des valeurs comme le métissage et le brassage des cultures, au cœur desquelles le Brésil occupe une place centrale.

CHAPITRE 7

LES DESCENDANTS DES ESCLAVES « RETOURNÉS »

Ce chapitre examine le travail de mémoire de l'esclavage chez quelques membres de deux familles des descendants d'esclaves dont les ancêtres ont été déportés au Brésil et sont revenus dans le Golfe du Bénin au cours de la première moitié du XIX^e siècle. Dans un premier temps, nous essayons d'identifier les éléments qui constituent la mémoire de l'esclavage présente notamment dans les discours des représentants de la famille da Silva et Vieyra qui, de manières distinctes, se proclament descendants d'esclaves. En même temps, nous cherchons à comprendre comment la mémoire de l'esclavage et la mémoire du Brésil s'entremêlent dans les discours de ces représentants et comment elles s'inscrivent dans un nouveau contexte de valorisation de l'ancestralité esclavagiste, où l'image de l'ancien esclave se transforme en effaçant le rôle du témoin-victime pour donner place au héros-résistant. L'examen des discours véhiculés par trois membres de la famille Vieyra, dans le cadre notamment de la constitution d'un autel des ancêtres, aide à comprendre comment la mémoire de l'esclavage, la mémoire du Brésil et la mémoire familiale sont associées pour mettre en valeur l'idée de devoir de mémoire et la valorisation du patrimoine. De même, nous portons une attention particulière aux discours tenus par Urbain-Karim-Elisio da Silva au Musée da Silva des arts et de la culture⁶³⁵, en cherchant à comprendre comment cette mise en scène de soi se matérialise dans l'espace muséal et mémoriel, comment elle

⁶³⁵ La dénomination du musée présente quelques variations. Sur la façade du bâtiment interne du musée se trouvent les noms suivants : « Musée da Silva des arts et culture créole de Porto-Novo » et « Da Silva's Museum of Afrobrasilians arts and culture », mais dans le journal *Le Patriote* publié lors de l'inauguration du musée on retrouvait « Musée da Silva des arts et de la culture ».

s'exprime dans les objets qui y sont présentés et comment elle se rapporte aux débats sur la traite atlantique des esclaves, à la mémoire du Brésil et à un phénomène plus large de patrimonialisation.

7.1 Être descendant d'esclave au Bénin

La mémoire familiale des descendants des marchands d'esclaves, dont celle de la famille de Souza, semble relativement facile à suivre et bien documentée. Toutefois, la mémoire des descendants des esclaves envoyés au Brésil, qui ont été déplacés loin de leur terre natale, éloignés de leurs parents et des membres de leur famille, puis dépouillés de leurs noms africains, a été historiquement marquée par des lacunes, par le déni et par l'oubli. Au début des années 1990, lorsque la vague patrimoniale commandée en grande partie par l'UNESCO prit place au Bénin et que la mémoire de l'esclavage a commencé à faire partie d'un débat public, certains acteurs de la communauté aguda ont commencé à affirmer publiquement leur ancestralité d'esclave. Dans ce nouveau contexte, affirmer publiquement sa descendance d'esclave, c'est-à-dire mettre en valeur le fait d'être descendant d'une victime, est devenu un signe de fierté. Contrairement à ce qui s'est produit dans les Amériques et en Europe, où les descendants d'esclaves se sont organisés pour revendiquer des actions affirmatives, demander des réparations symboliques et dénoncer les inégalités du présent⁶³⁶, au Bénin, la prise de parole par les descendants d'esclaves se fait à un niveau beaucoup plus individuel, car le fait d'avoir un statut d'esclave est historiquement associé à une condition infamante.

À l'intérieur de la communauté aguda, l'identité se joue à plusieurs niveaux et se manifeste de multiples manières. Ainsi, la différence entre un descendant d'esclave et un descendant de marchand d'esclaves n'est pas du tout explicite, car la communauté s'est constituée en ayant comme assise une identité publique commune, reliée en grande partie au passé brésilien. Or, lors d'un contact privé individuel avec des membres de la communauté, principalement ceux dont les ancêtres étaient des commerçants d'esclaves, les différences

⁶³⁶ Voir Jean-Luc Bonniol, « Commentaire » dans « Les lieux de mémoire de l'esclavage et de la colonisation », colloque *Les lieux de mémoire : histoire et mémoire*, Séminaire virtuel *Mémoire historiques d'ici et d'ailleurs*, Paris, Maison Suger (MSH), AUF, EHESS et Chaire du Canada en histoire comparée de la mémoire, 26 janvier 2005, [conférence sur support numérique].

entre un descendant d'esclave envoyé au Brésil et un descendant de marchand d'esclaves brésilien ou portugais sont très souvent soulignées. Si les descendants des négriers ne veulent pas être confondus avec ceux dont les aïeux ont été envoyés dans les Amériques comme esclaves, les descendants de ces derniers associent très souvent leurs souvenirs à ceux des familles des marchands. En effet, non seulement l'Afrique a vécu le phénomène de la traite et de l'esclavage internes, mais également plusieurs descendants d'esclaves, de retour en sol africain, devinrent alors des commerçants d'esclaves.

La constitution de la communauté aguda, constituée des descendants des marchands d'esclaves, des esclaves retournés et même des esclaves restés sur place, se configura d'une manière très complexe et aida à produire un certain effacement des conditions de bourreau et de victime. Toutefois, on se tromperait si l'on affirmait que la majorité des descendants d'esclaves retournés tiennent à affirmer publiquement le passé de leurs familles. Les Aguda dont le capital économique et politique est plus important ont tendance à renforcer leur position en affirmant la condition de victime de leurs ancêtres. Ils connaissent leur histoire et ils ont un souci de la reconstruire et de l'affirmer dans l'espace public en transformant ainsi l'image du Brésil. Cela peut se traduire par des déclarations lors des événements et commémorations ou encore par la création de mémoriaux, de monuments et de musées. Ainsi, il n'est pas surprenant que des personnages publics comme Désiré Vieyra, Rosine Vieyra Soglo et Urbain-Karim-Elisio da Silva aient affirmé publiquement leur condition de descendants d'esclaves lors du lancement du festival *Ouidah 92* et du projet *La Route de l'esclave*. Dans le cadre d'un processus prenant place à l'échelle mondiale pour mettre en valeur la mémoire de l'esclavage, le fait de se présenter comme étant un descendant d'esclave retourné peut aussi constituer un gain sur le plan politique. Toutefois, pour les descendants d'esclaves moins nantis, pour ceux qui ne participent pas activement à la vie publique ou encore pour ceux ayant été victimes de la traite interne et qui sont restés sur

place, être descendant d'esclave n'est pas nécessairement quelque chose qu'on revendique. Cette difficulté de prise de parole peut être associée à une certaine honte du passé transformée en pur et simple oubli. Comment parler de quelque chose dont on ne se rappelle pas ? Comment raconter un événement dont nos ancêtres ne nous ont pas vraiment parlé ? Au Bénin, certains descendants d'esclaves ont développé de nombreuses stratégies pour contourner et surmonter les lacunes et l'oubli. De la même manière que leurs ancêtres avaient gardé des liens avec l'Afrique, via les pratiques religieuses, la danse et la musique, c'est aussi par l'art, la culture et le patrimoine culturel que le passé oublié ou explicitement nié est aujourd'hui recréé, réinventé et transformé.

7.2 La famille Vieyra

La famille Vieyra est l'une des familles aguda les plus connues du Bénin. Parmi ses membres, mentionnons Rosine Vieyra Soglo, épouse de l'ex-président de la République Nicéphore Soglo et députée élue à l'Assemblée nationale en 1995, et son frère, Désyré Vieyra, ancien ministre de la Culture à la même époque. L'aïeul de la famille, Sabino Vieyra, a été envoyé comme esclave au Brésil au début du XIX^e siècle. Le vrai nom de Sabino serait Gouyé. Il ferait partie du groupe ethnique Tapa et serait originaire de Bidda dans l'actuel Nigeria. Au cours de leurs recherches, Pierre Verger, Michael Turner et Milton Guran ont interviewé différents membres de la famille Vieyra. De nos jours, plusieurs des informateurs rencontrés par ces chercheurs sont décédés, et même si certains éléments du récit de l'histoire de la famille demeurent vivants, on peut voir peu à peu une certaine forme d'effacement ou de transformation de la mémoire familiale. À la différence des autres anciens esclaves revenus de Bahia, Vieyra aurait plutôt été envoyé à Rio de Janeiro puis, de là, il serait revenu au Bénin⁶³⁷. Selon le récit de Dominic Vieyra recueilli par Turner en 1972, il serait bel et bien originaire de Bidda au Nigeria. Toutefois, la version racontée à Turner sur la période passée au Brésil est un récit embelli où le maître montra sa reconnaissance pour services rendus en donnant à l'esclave la main de sa fille :

⁶³⁷ Law, *Ouidah : The Social History* [...], p. 180.

He became the victim of Portuguese slave traders in Lagos and was sold into slavery in Brazil. It was there that he became the slave of a certain Vieyra in the area around Rio de Janeiro working on his plantation. Oral tradition seems to stretch reality into fantasy as the slave supposedly saved the palm groves of his master and as a reward for his good deeds was given his master's daughter in marriage along with a small farm, of his own and a boat⁶³⁸.

Dans les années 1990, Milton Guran a rencontré Papa Joãozinho, le petit-fils de Sabino Vieyra. Selon Papa Joãozinho, décédé au moment de ma recherche, son ancêtre a été vendu aux négriers par ses frères, probablement à cause d'une dispute liée à l'héritage de la famille⁶³⁹.

Turner a avancé l'hypothèse la plus probable. Après avoir travaillé et réussi à acheter sa liberté, Sabino Vieyra s'est marié à une ancienne esclave et, ensuite, il aurait acheté un lot de terre. D'après d'autres membres de sa propre famille, « Sabino involved himself in commerce in Rio and because of his trading activities was able to return to the West African coast during the era of Dom Francisco »⁶⁴⁰.

En juin 2005, j'ai rencontré à Cotonou deux descendantes de Sabino Vieyra appartenant à la quatrième génération : mesdames Jacqueline Abul (née Vieyra) et Renée Sadeler (née Vieyra). Je me suis rendue d'abord chez Mme Sadeler qui vit dans une très confortable maison, juste à côté de l'entreprise familiale, qui aujourd'hui fabrique le yaourt Comtesse⁶⁴¹. De là, nous nous sommes rendues à la maison de Mme Abul, beaucoup plus modeste, où notre entretien a eu lieu. Dès le début de notre entretien, Renée Sadeler a fait référence à la série nord-américaine *Roots* basée sur le livre de Alex Haley, en soulignant le fait que le personnage principal, Kunta Kinté, s'est toujours rappelé son nom africain. L'histoire de la capture de leur ancêtre était moins claire pour elles qu'elle ne l'était pour feu Papa Joãozinho. Même si elles étaient conscientes que leur ancêtre était un esclave, cela ne se disait pas facilement :

⁶³⁸ J. M. Turner, « Les Brésiliens », p. 117.

⁶³⁹ Guran, *Agudás : Os « Brasileiros » do Benim*, p. 78.

⁶⁴⁰ Turner, « Les Brésiliens [...] », p. 117.

⁶⁴¹ Il s'agit de l'ancienne Industrie Laitière du Bénin.

Notre papa nous a dit qu'il n'est pas parti comme esclave. Il était fils de chef. Il est venu avec son cheval blanc pour voir les bateaux des Brésiliens qui sont arrivés et ils se sont liés d'amitié avec lui et tout doucement on l'a fait rentrer dans leur bateau et le bateau est décollé tout doucement et il est parti [...] Donc arrivé là-bas, celui qui l'a amené c'est Vieyra, il l'a rebaptisé et il l'a donné le nom Vieyra [...] Sabino Vieyra, c'est son parrain [...] ⁶⁴².

D'après le récit de Jacqueline Abul, il est évident que l'esclavage est un sujet qui met les membres de la famille mal à l'aise. Ainsi, l'épisode de la capture est transformé en un récit d'enlèvement où la violence est évacuée au point d'affirmer que Sabino Vieyra n'est pas parti en tant qu'esclave et que son maître était en fait son parrain, celui-là même qui l'a introduit au christianisme. En même temps, ce récit ne s'éloigne pas beaucoup de celui de Dominic Vieyra recueilli par Turner en 1972 et dans lequel l'aïeul Sabino Vieyra aurait été récompensé par son maître après qu'il ait sauvé sa plantation, version confirmée par Renée Sadeler :

Il paraît que ce Gouyé, qui est parti de Bidida, a arrivé au Brésil à marier la fille de Vieyra tu sais et la fille de Vieyra est revenu au Bénin par le Liberia [...] C'est parce qu'il a marié la fille, qu'il est devenu Sabino Vieyra et à son retour il est arrêté au Liberia. Il s'est installé à Accra, à Agoué, à Ouidah et la femme-là qu'on appelle Assunção, tu t'en rappelle? Vieyra nous racontait ça. Et la fille a mangé ce fruit-là qui a des pépins, elle était tellement constipée qu'elle est décédée. Il nous a raconté ça, non ? Et cette femme-là n'a pas eu d'enfants. Une fois installé à Ouidah...ce sont des commerçants, ils allaient, ils venaient et ils épousaient les femmes à tout vents, ils prenaient là où ils faisaient le commerce, ils prenaient des femmes, prenaient des femmes... [...] Ils n'ont pas sorti le mot 'esclave' [...] Mais ils nous ont dit qu'ils ont quitté tel endroit ... Bidida pour aller au Brésil, jamais nos parents nous ont sorti le mot esclave, je n'ai jamais entendu le mot esclave de la bouche de nos parents ⁶⁴³.

Renée Sadeler confirme aussi que malgré tous les récits des leurs parents, le mot esclave n'était pas prononcé. Dans le milieu local cela était honteux. Au cours de l'interview ces

⁶⁴² Jacqueline Abul (née Vieyra), interview accordée conjointement avec Renée Sadeler (née Vieyra), à Cotonou, le 25 juin.

⁶⁴³ Renée Sadeler (née Vieyra), interview accordée conjointement avec Jacqueline Abul (née Vieyra), à Cotonou, le 25 juin.

deux informatrices ont raconté qu'il y avait dans la famille un désir de retourner à Bidda pour connaître le lieu d'où venait leur ancêtre. Toutefois, l'esclavage et les conditions de la migration forcée de leur ancêtre semblaient demeurer toujours obscurs, même après les festivités officielles organisées dans le cadre de *Ouidah 92* où le ministre Désiré Vieyra, membre de la famille, avait joué un rôle fondamental en déclarant publiquement ses origines. Cela indique l'écart existant entre la mémoire familiale et la mémoire publique des Vieyra. Malgré le fait que, à partir des années quatre-vingt-dix, l'esclavage devient un sujet de discussion, pour certains individus l'esclavage conserve toujours un stigmate de douleur et d'opprobre.

7.2.1 L'autel des ancêtres de la famille Vieyra

La famille Vieyra a créé un « autel des ancêtres »⁶⁴⁴ dans un bâtiment construit récemment et situé sur le terrain de l'ancienne maison de la famille (figure 40) à Abomey-Calavi, aujourd'hui en ruines. Je suis allée visiter l'ancienne maison familiale et l'autel des ancêtres de la famille à Abomey-Calavi en compagnie de Alfred Vieyra, cousin de Jacqueline Abul et Renée Sadeler. Alfred Vieyra, qui est commerçant et l'un des aînés de la famille, explique que l'idée de mettre en place un « autel » a été son initiative et que celle-ci a été motivée par la nouvelle nécessité de faire connaître aux générations futures l'histoire des Vieyra. La constitution de l'autel fut possible grâce à la collaboration de chaque famille qui lui a donné les photos de ses membres décédés. Selon Alfred Vieyra, certaines des photos étaient déjà dans la maison familiale aujourd'hui délabrée, construite par Justino Abagoun Vieyra (1875-1908), fils de Martin Vieyra et petit-fils de Sabino Vieyra.

Toutefois, l'autel des ancêtres (figure 41) ne prend pas le format traditionnel : les ancêtres ne sont pas représentés par une figurine mais plutôt par un portrait photographique :

les autels des ancêtres existent sous plusieurs formes, sous la forme vraiment empirique où chaque défunt est représenté par des symboles [...], des

⁶⁴⁴ Nous reprenons ici le terme utilisé par Alfred Vieyra au cours de l'interview.

symboles métalliques [...] en fer, fabriqués dans la forge, que l'on met par terre et on dit ça là représente telle personne, ça représente telle personne. Mais il faut être vraiment connaisseur [...] pour que vous puissiez dire que ce symbole est telle personne, ce symbole est telle personne [...] c'est difficile. Donc nous avons voulu moderniser la chose et nous avons dit maintenant représentons nos parents défunts par les photos. Quiconque qui vient dit, ça c'est telle personne, telle personne. C'est beaucoup plus vivant⁶⁴⁵.

Cette modernisation de l'autel des ancêtres par l'usage de la photographie n'est pas étrangère à la tradition du portrait dans les familles aguda. Depuis la fin du XIX^e siècle, exposer des portraits des membres de la famille dans le salon de la maison constituait une manière de renforcer son inscription dans la modernité. La plupart de ces portraits montrent des personnages habillés à l'occidentale et marquant ainsi une certaine forme de distinction par rapport aux familles autochtones, qui reprendront cette tradition plus tard. Encore aujourd'hui, dans toutes les maisons aguda que j'ai fréquentées, de la plus modeste à la plus riche, on retrouve sur les murs des salons des portraits photographiques des différents membres de la famille (figures 42 et 43).

L'autel des ancêtres des Vieyra n'est pas un endroit ouvert au public, mais constitue plutôt un lieu de recueillement privé pour la famille. L'autel comprend une salle vide, percée de fenêtres basculantes, aux murs de couleur verte. Sur les murs sont exposés une cinquantaine de portraits d'hommes et de femmes de la famille et sous le portrait de la plupart des personnes se trouvent la date de naissance et la date de décès. À la place de la photo de l'aïeul de la famille, Sabino Vieyra, figure un cadre vide, placé au centre du mur principal de la pièce. Son nom y est écrit en lettres moulées (figure 44). À côté de ce cadre vide, un portrait dont la légende est « épouse de Sabino, mère de Martin, Mariama Yaya et Sébastien Vieyra ». Nous y voyons une femme noire coiffée d'un foulard yorouba, portant une étole couvrant l'une de ses épaules et un long collier de perles de verre (figure 45).

Comme la plupart des familles aguda, les Vieyra se disent catholiques. Néanmoins, par terre, au centre de la pièce, il y a un récipient, deux plats et quelques bouteilles dans

⁶⁴⁵ Alfred Vieyra, interview et visite filmée à l'autel des ancêtres à Abomey-Calavi, le 5 juillet 2005.

lesquels on offre des aliments et des boissons aux ancêtres (figure 46). Alfred Vieyra explique que c'est lui qui a eu l'idée de créer l'autel pour développer un arbre généalogique de la famille. Dans son discours, on discerne une préoccupation pour la préservation de la mémoire de la famille, mais en même temps, comme son projet reste dans la sphère privée, il ne semble pas rechercher explicitement à obtenir du capital politique, mais plutôt du capital symbolique : « Chaque fois qu'il y a un décès dans la famille, après les cérémonies, nous demandons aux enfants du défunt de nous fournir la photo de l'intéressé pour qu'on vienne la déposer ici. C'est une manière de dire qu'il va vivre en compagnie de ceux qui l'ont déjà devancé »⁶⁴⁶.

L'autel n'est pas juste un lieu où l'on expose des photos de la famille, c'est aussi à cet endroit que se tiennent les cérémonies annuelles pour rendre hommage aux ancêtres :

[...] les morts, il ne faut pas les oublier, les morts, on ne les oublie pas. Donc il faut les donner à manger de temps à autre, les donner à boire de temps à autre et quand il y a des membres de la famille qui font des cauchemars peut-être que dans les rêves, il a vu son papa en lui demandant de faire ci et de faire ça, donc il vient vers nous et disent ha... je veux offrir soit de la boisson à mon père défunt ou à ma mère défunte et comme ça nous fixons le jour, il vient ici et il fait l'offrande aux parents défunts [...] donc c'est ça qui explique la présence de ces bouteilles là ici⁶⁴⁷.

Alfred Vieyra explique que les cérémonies n'ont pas lieu à l'autel des ancêtres lors de l'exposition du corps du défunt. Au cours des cérémonies funèbres, les gens de la famille prononcent des louanges « ramenées d'ailleurs [...] des louanges qui rappellent l'origine de la famille [...] d'origine Oyo nigériane [...] donc ils sont venus de Tapa au Nord du Nigeria [...] »⁶⁴⁸. L'une de ces louanges, qu'il me répète en langue yorouba, met en valeur la vigueur de la famille, sa force et son savoir-faire.

⁶⁴⁶ Alfred Vieyra, interview et visite filmée à l'autel des ancêtres à Abomey-Calavi, le 5 juillet 2005.

⁶⁴⁷ Alfred Vieyra, interview et visite filmée à l'autel des ancêtres à Abomey-Calavi, le 5 juillet 2005.

⁶⁴⁸ Alfred Vieyra, interview et visite filmée à l'autel des ancêtres à Abomey-Calavi, le 5 juillet 2005.

À la différence de ses cousines, pour Alfred Vieyra, qui a été interviewé avec Papa Joãozinho par Milton Guran au début des années 1990, il est évident que son aïeul a été amené au Brésil par les négriers et qu'il a été déporté de force. Il n'a pas mentionné la version d'après laquelle ce sont les propres frères de Gouyé qui l'auraient vendu aux marchands d'esclaves. Il ne sait pas où son ancêtre a vécu au Brésil et il dit ne pas savoir que d'autres familles comme les de Souza sont en fait des descendants des marchands d'esclaves. À la différence des descendants des marchands d'esclaves, qui affirment qu'ils sont des « vrais » Brésiliens, les descendants d'esclaves ne soulignent pas leurs différences avec les autres membres de la communauté, mais préfèrent insister sur les éléments qui les unissent aux autres Aguda, même s'il s'agit des descendants de marchands d'esclaves. Comme pour ses cousines, parler de l'esclavage semble plutôt gênant pour lui. L'atmosphère ne s'améliore que lorsque l'on parle des habitudes et des coutumes amenées du Brésil.

Même si Alfred Vieyra a mentionné que ses ancêtres lui ont raconté que son aïeul est allé au Brésil amené de force pour travailler dans les plantations de canne à sucre, le mot esclave n'apparaît pas souvent dans son récit. Alfred Vieyra ne se rappelle pas non plus les raisons ayant provoqué la déportation, mais il fait référence à la période pendant laquelle son ancêtre est resté au Brésil :

Il y a le marché des esclaves. Donc les riches [...] de là bas, viennent acheter les esclaves. Donc c'est ainsi que les Portugais venaient acheter des esclaves et consorts et c'est ainsi que nos parents qui ont été transportés au Brésil ont été achetés par un Portugais [...] Donc au lieu, lorsqu'il a été acheté par ce Portugais...au lieu d'aller travailler dans les champs, il a trop tôt gagné l'estime de son maître. Donc son maître lui a pris vraiment de l'amour pour lui [...] il a vraiment cette estime-là qui a fait qu'au lieu d'aller faire les travaux champêtres et consorts, il est resté à la maison [...] pour faire le ménage...disons garçon de maison et dans ces conditions peut-être que le nom qu'il portait au départ, peut-être que c'est un nom qui sonne mal à l'oreille, c'est un nom qui n'est pas un nom disons pas moderne [...] donc ils ont perdu leur nom au profit du nom de leur maître. Tout d'abord leur maître les a baptisés, donc c'est de là qu'il est devenu Sabino qui correspond à Sabin en français et il lui a fait porter son nom qui est Vieyra [...] Son nom

au départ était Gouyé [...] pour s'intégrer mieux dans le milieu on a mis ce nom-là de côté pour le faire baptiser [...] ⁶⁴⁹.

Encore une fois, le récit de Vieyra renforce l'idée que la situation de son aïeul au Brésil était relativement privilégiée par rapport à celle des autres esclaves. Même si le récit semble avoir été embelli, il suit une certaine logique. Sabino a effectivement dû avoir accumulé suffisamment d'argent et avoir conservé la santé nécessaire pour retourner dans Golfe du Bénin. La façon dont il raconte cette expérience ne met pas en valeur la souffrance de la déportation et des années vécues comme esclave; bien au contraire, il essaie de trouver des justifications pour expliquer le fait que son ancêtre a changé de nom et a été baptisé. Pour Alfred Vieyra, la date de retour de son aïeul ne semble pas être précise. Selon lui, Sabino Vieyra aurait été initié par son maître portugais au commerce et serait retourné en Afrique après la fin de l'esclavage. Pourtant, nous savons que les enfants de Sabino sont nés en sol africain presque cinquante ans avant l'abolition ⁶⁵⁰. Il explique aussi que Sabino Vieyra, une fois de retour en Afrique de l'Ouest, s'arrêta d'abord à Accra, ensuite à Agoué et à Ouidah et enfin à Porto Novo et à Calavi, où il s'établit définitivement pour se lancer dans le commerce de l'huile de palme. Aujourd'hui, la famille Vieyra est éparpillée dans les différentes villes où se situaient les centres commerciaux de l'époque. Les routes commerciales étant fluviales et lacustres, ce fut pendant l'un de ces voyages que Sabino Vieyra mourut noyé dans la lagune de Porto Novo.

7.3 Un arrière-petit-fils d'esclave

Urbain-Karim Elisio da Silva, l'un de nos informateurs, est l'une des plus importantes personnalités de la communauté aguda du Bénin. Homme public, il a reçu plusieurs titres et distinctions et il est aujourd'hui l'un des hommes les plus riches du Bénin. Candidat à la présidence de la République en 1968, premier dignitaire de la communauté musulmane du Bénin, ancien président de l'Association des Ressortissants Brésiliens, il a commencé sa carrière dans les affaires comme imprimeur, profession qu'il a héritée de son père. Diplômé

⁶⁴⁹ Alfred Vieyra, interview et visite filmée à l'autel des ancêtres à Abomey-Calavi, le 5 juillet 2005.

⁶⁵⁰ Cela est le cas de son fils Sébastien Vieyra (1849-1940).

de l'Institut National des Industries et Arts Graphiques de Paris et de l'École de Publicité de Bruxelles, il était propriétaire de la Grande Imprimerie du Bénin. Da Silva est également propriétaire de l'Hôtel du Golfe et du Village Vacances Eldorado, situés dans la ville de Cotonou. En août 1992, il fut aussi nommé Consul honoraire du Brésil au Bénin au cours d'une cérémonie où plusieurs autorités béninoises et brésiliennes étaient présentes⁶⁵¹.

Da Silva vit dans une propriété protégée par un mur. Elle comprend plusieurs bâtiments qui occupent un grand pâté de maison. Située dans l'ancien quartier colonial de la ville de Porto Novo, tout près de l'Assemblée nationale, elle comprend sa résidence, son ancienne imprimerie (où toute la machinerie est encore conservée) et son complexe muséal. J'y suis allée la première fois toute seule et sans avoir pris de rendez-vous préalable. Pour rencontrer mon futur informateur, j'ai dû d'abord annoncer ma présence au gardien, en indiquant mon nom et la raison de ma visite. Ayant indiqué que j'étais Brésilienne, j'ai été reçue rapidement. Lorsque le gardien est revenu, il m'a conduite dans une immense cour. Pendant les quelques visites que j'ai faites chez da Silva, j'ai vu dans la cour des ouvriers faisant des travaux, des voitures Mercedes Benz, une petite voiture électrique et même, une fois, la préparation d'un mouton récemment sacrifié. Une fois arrivée au fonds de la propriété, j'ai été invitée à m'asseoir sur des chaises situées dans une aire couverte avec d'autres visiteurs qui sont venus lui demander de l'argent, des conseils ou tout simplement partager un repas. Dans cette aire, on retrouve des livres, des documents, des chaises, un frigo, un système de sonorisation et une grande table à manger. Da Silva, portant un chapeau et des sandales, est assis sur une chaise berçante, il échange sur son téléphone cellulaire et s'entretenir avec ses employés et ses invités. Selon le visiteur et le sujet traité, la conversation se tenait dans cette aire devant tous les autres invités et devant ces employées qui allaient et venaient. Si notre hôte souhaitait avoir plus d'intimité avec son convive, il l'invitait à aller s'asseoir sur les canapés d'un immense salon rempli de statues grandeur nature ou encore dans ses appartements, une pièce toute aussi grande et couverte de tapis, où il faut enlever ses chaussures pour entrer.

⁶⁵¹ Jean-Baptiste Baimey, « Investiture du premier consul honoraire du Brésil au Bénin : un tournant décisif dans les relations entre les deux pays », *La Nation*, lundi 24 août 1992, p. 8.

Du côté paternel, Urbain-Karim-Ellisio da Silva est le petit-fils de Honório A. Geo da Silva (1856-1910), et du côté maternel il est le petit-fils de Ignacio Soulé Paraiso (1852-1939). On sait très peu de choses sur son ancêtre du côté paternel. Urbain-Karim-Elisio da Silva affirme que le père ou le grand-père de Honório da Silva était un marchand d'esclaves d'origine portugaise, mais aucune information plus précise sur cet ancêtre ne nous est parvenue⁶⁵². Le nom de famille da Silva étant très commun; le marchand auquel on fait référence pourrait être Vicente Paulo e Silva. Entre 1809 et 1818, Vicente Paulo e Silva avait fait treize voyages sur les côtes africaines. D'abord capitaine d'un bateau négrier brésilien, lui fut confié par Francisco Félix de Souza une cargaison d'esclaves qu'il vendit à Bahia à son propre profit, événement qui a beaucoup nui à sa réputation. Quelques années plus tard, il revint dans le Golfe du Bénin et s'installa à Lagos et non pas à Ouidah, où Francisco Félix de Souza jouait un rôle prépondérant dans le commerce des esclaves. Néanmoins, ses activités commerciales tournèrent très mal et c'est de Souza qui finit par lui venir en aide. Ainsi, il a pu récupérer ses pertes et, « à partir de 1820, il figurait comme propriétaire de bateaux et il envoya à la côte d'Afrique 38 vaisseaux en 7 ans, dont 3 seulement furent capturés »⁶⁵³.

C'est dans les années 1990, à la même époque où les projets de valorisation de la mémoire de l'esclavage ont vu le jour, que Urbain-Karim-Elisio da Silva commença à revendiquer publiquement son ascendance d'esclave. En 1999, il a imprimé à la Grande Imprimerie du Bénin, à Porto Novo, dont il est propriétaire, un livre intitulé « Le Code Noir », reproduisant le code français de 1685, élaboré par Colbert, et repris en 1724. Sur la couverture de couleur rouge du livre (figure 47), l'image de l'esclave victime est mise en évidence. C'est la reproduction partielle de la lithogravure de Jean-Baptiste Debret, intitulée *Feitor corrigé des nègres* (figure 48). Elle montre une plantation où, au premier plan, se trouve un employé blanc qui châtie un esclave couché par terre les mains et les pieds attachés et les yeux effrayés. La section de la composition située à droite est absente de l'image illustrant la couverture du livre. Cette partie de l'image montre, en arrière plan,

⁶⁵² Voir João José Reis et Milton Guran, « Urbain-Karim Elisio da Silva, um agudá descendente de negro malê », *Afro-Ásia*, 28, 2002, p. 85. À ce sujet, nous avons consulté Milton Guran et Robin Law et aucun d'eux n'a su nous informer sur le supposé ancêtre marchand d'esclaves.

⁶⁵³ Verger, *Flux et Reflux [...]*, p. 29.

un homme noir qui châtie à son tour un esclave noir. Au verso de la couverture, on ne mentionne ni l'auteur de l'image ni le fait que la scène se déroule au Brésil. On en donne la description en mettant plutôt l'accent sur les horreurs vécues par les esclaves :

C'est l'agent exécuter de la justice, le « feitor » qui inflige d'après cette illustration, la punition ordinaire qu'est la bastonnade. Comme on peut le constater, une barre de fer au bout arrondi est placée entre les jambes et à laquelle se rattachent les liens qui maintiennent les membres du condamné, dans une immobilité complète, livre l'infortuné à son bourreau, sous la surveillance d'un inspecteur. Outre le fouet, l'agent exécuter dispose d'un fer de marque à chaud sur les épaules – d'un rasoir pour couper soit une ou les deux oreilles – le ou les deux jarrets – et d'un fusil pour les cas de condamnation à mort sans appel, etc⁶⁵⁴.

À un moment précis, da Silva qui revendiquait avec beaucoup de fierté son ancestralité d'esclave a aussi affirmé publiquement que son aïeul était l'un des « cerveaux » de la Révolte des Malés⁶⁵⁵. Cette revendication est révélatrice d'une certaine forme d'idéalisation de la figure de l'esclave, entre victime et héros. Cette manière de mettre en valeur l'identité de l'esclave montre que da Silva ne se considère pas uniquement comme un arrière-petit-fils d'esclave, mais aussi comme le descendant d'un grand leader esclave.

Toutefois, à l'intérieur du livre, au verso de la page titre, ce n'est plus l'image de la victime qui ressort, mais plutôt celle de l'esclave résistant : « En hommage aux esclaves insurgés du monde entier et particulièrement à mon aïeul José Bambéro Paraiso, cerveau du soulèvement des Malés de 1835 au Brésil »⁶⁵⁶. Ainsi, son aïeul José Bambéro Paraiso aurait été un prince d'Oyo, envoyé à Bahia, et l'un des cerveaux de la plus grande révolte d'esclaves qui a eu lieu au Brésil.

⁶⁵⁴ Urbain-Karim-Elisio da Silva, *Le Code Noir*, Porto Novo, 1999, verso de la couverture. Pour la description de la gravure, voir aussi Jean-Baptiste Debret, *Viagem Pitoresca e Histórica ao Brasil*, São Paulo, Editora da Universidade de São Paulo, 1972, p. 195-196.

⁶⁵⁵ Déjà en 1987, au moment du lancement, lors de la visite d'une délégation brésilienne, Urbain-Karim da Silva revendiquait publiquement être descendant d'esclaves. Nous savons qu'en 1994, lorsqu'il a accordé une interview à Paul E. Lovejoy et Robin Law, il affirmait qu'il était descendant de José « Bambéro » et que celui-ci était un leader de la révolte des Malés de 1835 à Bahia.

⁶⁵⁶ Silva, *Le Code Noir*, verso de la page titre.

La biographie de José Abubakar Paraíso ou José « Bambéro » Paraíso a fait l'objet de quelques controverses entre Paul Marty, Pierre Verger, Milton Guran et João José Reis. Selon Ignacio Souleiman, José Abubakar appartiendrait à la branche d'une famille royale yorouba. Encore enfant, il aurait été fait prisonnier au cours des guerres locales et vendu aux Européens de Ouidah. C'est ainsi qu'il est par la suite envoyé au Brésil où il est devenu esclave. D'après cette même tradition racontée par la famille Paraíso, recueillie par Paul Marty en 1920 et reproduite par Milton Guran et João José Reis, leur aïeul était un prince d'Oyo, qui aurait été fait prisonnier encore enfant et aurait alors été vendu à Ouidah aux commerçants d'esclaves de Bahia. Il vécut alors plusieurs années à Bahia où il aurait été baptisé du nom de « José » et aurait adopté le nom de famille Paraíso, qui probablement appartenait à son maître. À Salvador, José aurait appris le métier de barbier. De plus, il aurait reçu de la part des autorités brésiliennes une attestation de « bons services » qui en réalité devait être plutôt un certificat de vérification d'antécédents criminels nécessaire pour obtenir le passeport qu'il a reçu en décembre 1849⁶⁵⁷. José Paraíso serait arrivé à Badagry en janvier 1850 et se serait ensuite installé à Porto Novo où le trafiquant Domingos José Martins (1813?-1864), originaire de Bahia, était établi. Une fois à Porto Novo, selon Marty, il aurait été constamment sollicité par des émissaires du royaume d'Oyo pour assumer le trône, propositions qu'il aurait déclinées. Toutefois, le roi Dé Sodji de Porto Novo aurait fait de José Paraíso son conseiller et lui aurait donné un vaste domaine à Issala-Odo. Paraíso devint un homme influent parmi la communauté yorouba, principalement parmi ceux qui sont retournés du Brésil. On ne sait pas au juste si Paraíso se serait converti à l'Islam encore à Bahia ou lors de son retour dans le Golfe du Bénin⁶⁵⁸.

Les adversaires politiques de Paraíso racontent une toute autre histoire. José Paraíso s'appellerait Ojo, il serait originaire du village de Iyé au Nigeria, lequel à l'époque était une possession du roi d'Ibadan, ennemi du roi d'Oyo. Le père de José Paraíso, un certain Elépo, voulait rendre son village autonome en le rattachant au royaume d'Oyo. La communauté d'Ibadan aurait réagi en détruisant le village et en vendant ses habitants aux négriers. D'après les deux versions, José Abubakar devint l'esclave d'un commerçant à Bahia, où il

⁶⁵⁷ Paul Marty, *Études sur l'Islam au Dahomey*, Paris, Éditions Ernest Leroux, 1926, p. 51-52 et 89-90.

⁶⁵⁸ Reis et Guran, « Urbain-Karim Elisio da Silva [...] », p. 78-80.

avait acquis le nom de José Piquino⁶⁵⁹ Paraíso. À Bahia, il apprit le métier de *barbeiro* (barbier), d'où le surnom « Bambéro »⁶⁶⁰. Par la suite, José Abubakar aurait été acheté par Domingos José Martins, marchand d'esclaves établi à Porto Novo. Il serait alors arrivé au Dahomey en 1850 avec un passeport délivré au Brésil le 1^{er} décembre 1849⁶⁶¹. Il aurait été le barbier personnel de Martins ainsi que le gardien dans sa propriété située sur la plage de Okoum-Sémé. Il aurait eu un enfant avec une esclave dont le nom chrétien était Ignácio⁶⁶². Après la mort de Martins, Bambéro serait devenu le gérant des plantations de son ancien maître. À la liquidation de la succession du marchand d'esclaves, José et son fils Ignácio auraient été légués au roi de Porto Novo. Dès lors, il aurait inventé des origines nobles en se faisant faire des scarifications corporelles associées à la royauté d'Oyo et se serait converti à l'Islam. Cette autre version de l'histoire aurait son origine en 1917, lorsque la communauté musulmane de Porto Novo se trouvait divisée par des conflits tournant autour du choix du nouvel imam de la grande mosquée (figure 49), qui venait juste d'être construite. D'après cette version, José Paraíso ne se serait pas converti à Bahia mais plutôt à Porto Novo et, de retour en Afrique, aussi bien lui que son fils Ignácio auraient toujours été esclaves⁶⁶³. La version de la biographie de Paraíso diffusée par Pierre Verger n'est pas très différente de celle de Marty, mais elle présente de nouveaux éléments⁶⁶⁴. Verger désigne notre personnage du nom de José Abubakar Paraíso et ne met pas en cause le fait qu'il serait un prince yorouba originaire du royaume d'Oyo envoyé à Bahia comme esclave où il a adopté le nom de famille Paraíso. Verger rapporte que Louis-Émile Paraíso, l'un des petits-fils de Ignacio Soulé Paraíso, était dans les années 1970 directeur de la Société Dahoméenne des Eaux et de l'Électricité. Après avoir visité Brasília en 1973 à l'invitation du gouvernement brésilien, il aurait demandé au ministre des travaux publics de se rendre à Bahia « terre où son arrière-grand-parent "Bambeiro" avait vécu »⁶⁶⁵. À Bahia, Paraíso a

⁶⁵⁹ Piquino qui pourrait être *pequeno* en portugais, c'est-à-dire « petit ».

⁶⁶⁰ Le métier de barbier était très souvent exercé par des africains comme le montre Debret, *Viagem Pitoresca e Histórica ao Brasil*, p. 149-154. Voir aussi Mariza de Carvalho Soares, « Le Barbier, l'artiste et l'histoire : sources croisées pour la recherche sur l'esclavage » dans Ana Lucia Araujo, Mariana Pinho Candido et Paul E. Lovejoy (dir.), *Crossing Memories : Slavery and African Diaspora*, Trenton, New Jersey, Africa World Press (à paraître).

⁶⁶¹ Voir Paul Marty, *Études sur l'Islam au Dahomey*, Paris, Ernest Leroux, 1926. p. 89-90 et Guran, *Agudás : os « Brasileiros » do Benim*, p. 74.

⁶⁶² Reis et Guran, « Urbain-Karim Elisio da Silva [...] », p. 80.

⁶⁶³ Voir Guran, *Agudás : os « Brasileiros » do Benim*, p. 81.

⁶⁶⁴ Verger, *Os Libertos [...]*, p. 34.

⁶⁶⁵ Verger, *Os Libertos [...]*, p. 39.

visité le *terreiro* de candomblé Opo Afonjá, ce qui aurait contribué à sa décision de retourner au culte des orishas pratiqué par ses ancêtres. Plus tard, la même année, il est allé visiter l'ancienne capitale du royaume d'Oyo afin de mieux connaître ses origines. Il a rencontré l'Alafin d'Oyo à qui il a récité des louanges familiales et par qui il a appris que son ancêtre s'appelait Agboluade et qu'il a régné entre 1830 et 1840.

Selon Verger, José Abubakar Paraíso et Ignácio Soulé Nunassu Paraíso ont été les responsables de l'introduction de l'Islam au Dahomey (Bénin). Il ne met pas en question pas non plus le fait que José Abubakar dit « Bambeiro » ou « Bambéro » ait été converti à l'Islam pendant son séjour à Bahia. Par ailleurs, Verger rappelle combien le catholicisme avait son importance dans la famille Paraíso. Pour cette raison, Ignácio, le fils de Bambéro, serait moins bien accepté par la communauté musulmane locale. Pour les musulmans, il était un catholique converti, ami des Européens et des créoles. Dans la même perspective, Paul Marty rappelle aussi que dans l'ancien Dahomey les relations entre musulmans et catholiques étaient presque plus cordiales que celles entre les musulmans restés sur place et ceux qui ont séjourné à Bahia. En même temps, cela n'était pas une exclusivité des musulmans de Porto Novo. En effet, en 1872, l'Abbé Laffitte avait déjà remarqué cette flexibilité en termes de croyance chez la communauté musulmane de Ouidah, qu'il souligne dans son texte d'une manière qui ne laisse aucun doute sur sa « supériorité » coloniale :

Les mahométans possèdent, au centre du quartier qu'ils habitent, une baraque qu'ils décorent du nom de mosquée; mais leur mahométisme est loin d'être pur de tout alliage. De la doctrine du Prophète, ils en prennent et ils en laissent : la polygamie va à leur nature dépravée, ils l'acceptent; le Coran interdit l'eau-de-vie, ils déchirent le feuillet qui porte cette défense. Ils procèdent de la même manière pour tous les articles qui ne sont pas de leur goût. [...] Pour tout résumer d'un mot, je dirais que les nègres mahométans ont greffé leurs nouvelles croyances sur leurs anciennes superstitions, et de cet amalgame est sorti un culte hideux⁶⁶⁶.

La pratique d'un Islam peu orthodoxe peut être observée encore aujourd'hui chez les musulmans du Bénin, notamment parmi les Aguda. Urbain-Karim-Elisio da Silva, par

⁶⁶⁶ Laffitte, *Le Dahomé : Souvenirs de voyage et de mission*, p. 118.

exemple, chaque vendredi vers l'heure du midi, habillé comme il se doit, (figure 50) allait prier à la mosquée centrale de Porto Novo. De retour à la maison, le déjeuner était servi aux invités, accompagné de vin rouge, dont notre hôte ne se privait pas. Après le repas, tous restaient assis à table à parler et à discuter et chaque invité se levait selon sa volonté pour aller prier dans un coin de l'aire couverte.

Bien que les versions sur les origines de Paraíso diffèrent, Verger, Guran et Reis, basés sur Marty, affirment que José Boubaka ou Abubakar exerçait le métier de barbier à Bahia et qu'il a été acheté par le marchand d'esclaves Domingos José Martins, qui l'aurait ramené dans le Golfe du Bénin en 1850. Une fois arrivé à Porto Novo, Paraíso devint le conseiller du roi et le leader de la communauté musulmane. Plus tard, c'est son fils Ignacio Soulé Paraíso qui occupa un siège dans le Conseil de la colonie française du Dahomey, en exerçant, tout comme son père, le rôle de leader de la communauté musulmane. Cependant, il est loin d'être certain que José Abubakar Paraíso ait été un des leaders de la Révolte des Malês, puisque la déportation des esclaves africains et afro-brésiliens affranchis qui avaient participé à la rébellion eut lieu toute de suite après la révolte, entre les années 1835 et 1836 et non pas vers 1850, année probable de l'arrivée de Paraíso dans le Golfe du Bénin.

À part la dédicace trouvée dans « Le Code Noir » de Urbain-Karim-Elisio da Silva, il n'y a de références chez les auteurs cités ci-dessus à la participation de José Abubakar Paraíso à la révolte des Malês, et encore moins qu'il ait eu le rôle d'un leader majeur dans cette rébellion. En 2005, lors de nos rencontres avec Urbain-Karim-Elisio da Silva, ce dernier n'a pas fourni plus de détails sur le rapport entre son ancêtre et la rébellion des Malês. Cependant, le 30 novembre 2001, lors d'une interview réalisée par Milton Guran et Simplicio Dako, il a expliqué les origines de son ancêtre et il a donné les détails de sa participation à la révolte⁶⁶⁷. Selon da Silva, le nom de son aïeul africain était Arogundade et il serait né en 1800. Jeune prince, il fut pressenti par son père pour occuper le trône, mais ses frères jaloux lui ont tendu un piège et il fut capturé par les soldats de l'armée du royaume du Dahomey, amené à Ouidah et ensuite vendu comme esclave et envoyé à Bahia. Une fois à Bahia, il se trouva parmi des esclaves haussas et participa à la conspiration à

⁶⁶⁷ Reis et Guran, « Urbain-Karim Elisio da Silva [...] », p. 90-96.

l'origine de la révolte des Malês. Selon da Silva, à cause de ses origines nobles, son ancêtre était supérieur aux autres esclaves parmi lesquels il vivait :

Mon ancêtre se trouvait alors dans le milieu des Haussas et il s'est familiarisé avec eux. Mais il avait une supériorité dans tout cela, parce qu'il avait appris à diriger les hommes avec son père, [avait appris] à être patient, à écouter les personnes, à juger des petites causes. Il avait, alors, une petite supériorité, il décidait des conflits, calmait les personnes, qui ont fait de lui un chef⁶⁶⁸.

Le récit de da Silva diffère de l'histoire officielle de la révolte, où les Haussas eurent un poids bien moins important que celui des Yorouba. En même temps, lorsqu'il raconte que la rébellion fut démantelée à cause des traîtres qui se trouvaient parmi les rebelles et qu'il fait référence au fait que les Haussas portaient des amulettes à l'intérieur desquels on retrouvait des notes écrites en arabe, son récit ressemble beaucoup à ce que l'on peut lire chez Verger sur la révolte des Malês. D'après son récit, le retour de José Abubakar Paraíso (Arogundade) en Afrique est tout aussi nébuleux : il aurait été emprisonné, condamné et par la suite il aurait été embarqué sur un navire qui partait pour les côtes africaines. Lorsque le navire s'est approché de la côte, son ancêtre aurait encore fait preuve de leadership et aurait mené une rébellion, prenant le contrôle du navire. José Abubakar Paraíso serait alors arrivé à Lagos où il aurait exercé le métier de menuisier. Plus tard il a dû quitter Lagos pour Badagry et ensuite se déplacer à Porto Novo, pour échapper aux supposés émissaires du royaume d'Oyo, dont le roi était son cousin⁶⁶⁹. À Porto Novo, il serait devenu le conseiller du roi et aurait reçu un lot de terre au bord de la lagune. Selon da Silva, le surnom « Bambéro » serait une déformation du mot portugais désignant la barbe, vu que son ancêtre portait la barbe⁶⁷⁰. Lorsque nous avons interrogé da Silva sur la manière dont il a connu l'histoire de son ancêtre « Bambéro », il nous a répondu, très irrité, qu'il l'avait appris par le récit de ses parents :

⁶⁶⁸ Traduction personnelle de « Meu ancestral, então, se encontrava no meio dos haussás e se familiarizou com eles. Mas ele tinha uma superioridade nisso tudo, porque ele tinha aprendido a dirigir os homens com seu pai, [tinha aprendido] a ser paciente, a escutar as pessoas, a julgar pequenas causas. Ele tinha, então, uma pequena superioridade, resolvia conflitos, acalmava as pessoas, que foram fazendo dele um líder. », Reis et Guran, « Urbain-Karim Elisio da Silva [...] », p. 92.

⁶⁶⁹ Voir Reis et Guran, « Urbain-Karim Elisio da Silva [...] », p. 94-95.

⁶⁷⁰ Cela aussi est peu probable, vu que le mot « barbe » en portugais est *barba* et celui qui porte une barbe est un *barbudo*.

Comme je vous ai dit : les récits de nos parents. Ça suffit ! Ce que je dis je le tiens de quelqu'un qui le tient de quelqu'un. Il y a les récits de nos parents. C'est ça qui est la richesse. Les gens disent d'après les récits de nos parents. Comme moi je vais aussi réciter à mes enfants. C'est ça le plus positif. Quand la France écrit, elle écrit dans ses avantages. [...] D'après le récit de nos parents, c'est ce qui s'est vraiment passé ! Rien à voir avec le bouquin [...] ⁶⁷¹.

Le fait que da Silva revendique être le descendant d'un prince d'Oyo n'a rien d'original. Le nouvel élément de son discours est qu'il proclame maintenant que son aïeul est un héros qui a lutté contre l'esclavage au Brésil et qui a été suffisamment habile pour commander les autres rebelles. Mais sa trajectoire héroïque ne s'arrête pas là. Pendant la traversée de retour vers l'Afrique, il échappa à la mort et aida à sauver ses collègues. En outre, lorsqu'il a mis les pieds dans le Golfe du Bénin, il n'aurait plus été esclave, il se serait émancipé. Ce glissement dans l'histoire de l'ancêtre s'opère au moment de la mise en place des projets officiels valorisant la mémoire de l'esclavage. À côté de nombreux monuments reproduisant l'image de l'esclave victime, on voit aussi la représentation de l'esclave qui a résisté aux horreurs de l'esclavage et qui a réussi à briser ainsi ses chaînes. Si Urbain-Karim-Elisio da Silva a choisi de reconstruire ainsi l'histoire de son ancêtre et, par conséquent, sa propre histoire, à partir de l'image du héros et non pas de l'image de la victime, il n'a pas résisté à la tentation de mettre en spectacle la victimisation, dont le tourisme mémoriel dépend. Aujourd'hui, sur la façade principale de la maison « afro-brésilienne » qui abrite le Musée da Silva, on retrouve un nouveau grand panneau en bois peint où il est écrit : « Paraíso Piquino Bambéro » (figure 51)

7.3.1 La prise de conscience par la musique

Dès leur jeune âge, les Aguda, même s'ils pouvaient ignorer être des descendants d'esclaves, connaissaient certains éléments distincts de leur culture : ils portaient des noms portugais, ils mangeaient la *feijoada* et le *cozido*, ils fêtaient le jour du Nosso Senhor do

⁶⁷¹ Interview avec Urbain-Karim-Elisio da Silva, Porto Novo, 22 juillet 2005.

Bomfim et ils se mariaient entre eux. Toutefois, la mémoire d'un passé traumatique lointain ne se révèle pas facilement, car non seulement ceux qui ont vécu le trauma n'y sont plus, mais ceux qui sont restés ne se sentent pas totalement concernés par la souffrance de ceux qu'ils n'ont pas connus. Certaines familles juives qui ont vécu la persécution et le génocide, même après la fin de la Deuxième Guerre mondiale, ont été amenées à continuer à cacher et à nier leur passé. Pourtant, la reconstitution du passé traumatique et du crime dont les Juifs ont été victimes, pouvait se faire sur base de documents écrits, d'objets et des récits des survivants. L'Holocauste s'était produit sur une courte période et peu d'années auparavant. Dans le contexte de la traite atlantique, la mémoire des anciens esclaves aurait dû remonter à une centaine d'années et elle s'inscrit dans le cadre d'un long déplacement marqué par plusieurs niveaux de rupture. Arrachés de leur territoire, séparés de leurs familles, obligés à changer de langue, de nom et de religion, une fois dans les Amériques ces esclaves ont vécu d'autres expériences et se sont construit de nouvelles identités. De retour dans le Golfe du Bénin ou restés au Brésil, le traumatisme de la capture, de l'emprisonnement, du déplacement, des travaux forcés, des viols et des châtiments corporels ne constituent qu'une dimension de leur expérience outre-atlantique, laquelle est très souvent refoulée, pour plusieurs raisons. Majoritairement, les descendants d'esclaves subissaient une discrimination d'ordre économique, social et culturel. Les Aguda qui sont revenus sur la côte apportèrent avec eux de nouveaux métiers, de nouvelles façons de se comporter, de s'habiller, *d'aménager* la maison, mais ces nouvelles habitudes n'étaient pas toujours bien vues. Le stigmate associé à l'esclavage et au propre mot esclave mit les anciens esclaves et les descendants d'esclaves dans une position d'infériorité vis-à-vis des autochtones. D'après quelques témoignages que nous avons entendus, le mot esclave était un tabou. Florence de Souza, descendante du marchand Francisco Félix de Souza, se rappelle combien elle était outrée lorsque les enfants à l'école disaient que les de Souza étaient des esclaves :

De génération en génération nos papas nous disent, voilà c'est comme ça, comme ça. [...] Donc quand on te demande à l'école, tu sais que toi, tu n'es pas esclave. Donc quand on te dit que tu es esclave, c'est faux, nos papas disaient vient me voir, tu n'es pas esclave. Donc il nous racontait comment ça se passait [...] il nous amenaient, les photos sont là, avec les parents on a

su presque tout. À l'école aussi il y avait l'histoire, l'histoire de Chacha, on l'étudiait [...] à l'époque coloniale, il y avait l'histoire de Chacha, l'histoire qu'était racontée aux enfants. Ils ont changé le programme maintenant [...] parce qu'on a fait la Révolution⁶⁷².

Mais si chez les descendants de marchands d'esclaves la mémoire des ancêtres et la connaissance de leur histoire semblent aller de soi et faisaient même partie du récit officiel enseigné dans les écoles, chez les descendants d'esclaves, comme chez d'autres individus dont la famille a été marquée par un passé traumatique, cette chaîne mémorielle fut brisée. Pendant longtemps les familles des descendants d'esclaves ont cherché plutôt à cacher et même à nier ce passé, comme m'a raconté Urbain-Karim-Elisio da Silva :

[...] Les gens ne voulaient même pas qu'on discute des titres d'esclaves. Le mot esclave était une humiliation. Bien que portant des noms occidentaux, les gens ne voulaient pas dire moi mon père était esclave. On a reçu des esclaves ici. Comme on a dit, des esclaves ça veut dire que tu n'es rien quoi. C'est de l'humiliation [...] Dans plusieurs familles...dans la famille de ma mère Paraíso, tous mes oncles à qui j'ai posé la question, ils ont dit : non on n'est pas des esclaves. Parce que les parents, quand ils sont venus ici, eux-mêmes faisaient le commerce des esclaves. Ils avaient d'autres esclaves chez eux [...]⁶⁷³.

D'après notre informateur, le silence à propos du passé serait associé à l'existence d'un double tabou autour de l'esclavage, car d'anciens esclaves une fois retournés dans le Golfe du Bénin ont acquis des captifs et se sont mis à collaborer avec les marchands d'esclaves ainsi qu'à en faire le commerce. Da Silva nous explique aussi que plusieurs familles ont décidé de reprendre des noms autochtones pour ne pas rester marqués par le passé : « les gens veulent même pas qu'on dise qu'ils sont des esclaves, comme je vous ai dit. [...] À une certaine époque, il y avait des gens qui ont même changé de nom (parce qu'ils avaient honte) pour prendre des noms africains »⁶⁷⁴. Malgré l'existence de certaines traces, l'éveil

⁶⁷² Intervention de Florence de Souza, lors de l'interview avec Mito Honoré Feliciano Julião de Souza (Chacha VIII), Ouidah, 19 juin 2005.

⁶⁷³ Interview avec Urbain-Karim-Elisio da Silva, Porto Novo, 27 juin 2005.

⁶⁷⁴ Interview avec Urbain-Karim-Elisio da Silva, Porto Novo, 27 juin 2005.

de la mémoire de ce passé traumatique chez da Silva n'a pas été provoqué par un récit familial ou par les livres d'histoire, mais par une chanson. Dans son livre *L'inoubliable héritage des esclaves noirs : la musique afro-américaine*, Urbain-Karim da Silva raconte que la prise de conscience de sa condition de descendant d'esclave a eu lieu par l'intermédiaire de la musique afro-cubaine dans les années après la Deuxième Guerre mondiale, lorsqu'il était encore très jeune :

Ces sons et rythmes endiablés, ces paroles ensorcelantes nous enivraient à la longueur de journée, durant nos heures de loisir, alors que manifestement nous n'en comprenions pas le sens propre. Étant tous francophones, personne d'entre nous ne parlait espagnol. Il me souvient d'un certain jour du mois de mars 1947, où un groupe de quatre copains dont moi-même avions décidé d'organiser une surprise-partie et surtout d'assurer la manipulation du phonographe dans une ambiance juvénile et inconsciente [...] À tour de rôle, chacun de nous devait veiller au choix des disques et au fonctionnement normal de l'appareil dont l'alimentation énergétique se faisait en tournant méticuleusement le bras du levier qui actionne un ressort interne. [...] Puis ce fut mon tour de monter aux commandes tout en exhortant les insatisfaits comme moi à la patience devant l'interminable « marche » que Marc Aboh savait exécuter minutieusement avec sa cavalière du jour. [...] Durant cette attente, mon attention se cristallisa sur le titre du recto du GV 26 [figures 52 et 53] que je tenais dans mes mains où j'ai pu lire « *Lamento Esclavo* » *Son – Rumba*. A partir de ce moment, plusieurs idées hantaient mon esprit sur ce titre : sorte de lamentation, de plainte, de cris de douleur de l'esclave noir et une grande tristesse m'envahit. Je fais observer que pour moi, francophone, « son » n'était qu'un adjectif possessif. A cette époque, j'étais déjà élève maître ; il y avait 5 années que j'étais reçu au Certificat d'Études Primaires – Donc la perception et le signifiant de tous ces rythmes et sons tropicaux que j'entendais depuis des années se sont transformés soudainement en un choc ; quelque chose a bougé en moi, un déclic s'est produit dans mon cerveau comme si j'étais illuminé par la gravité des conditions de ma race, des noirs sous d'autres cieux. Tout a cessé d'avoir un sens dans mon esprit. Choqué profondément, une série de questions trottaient dans ma tête dont les plus préoccupantes étaient les suivantes : « Comment un arrière-petit-fils d'esclaves peut-il prendre plaisir à danser sur les airs de la lamentation des esclaves ? Ses aïeux ! En une fraction de seconde je devenais un autre garçon qui cherchait à mieux comprendre. [...] Une forte émotion très visible me perturbait⁶⁷⁵.

La chanson *Lamento Esclavo*, qui réveilla chez da Silva la mémoire de ses ancêtres, fut composée en 1932 par Elisio Grenet qui, par coïncidence, portait l'un des prénoms de da Silva. Enregistrée par la Rico's Creole Band, la chanson disait : *Esclavo soy, negro nací, negro és mi color y negra es mi suerte, pobre de mi, sufriendo voy, este cruel dolor, hasta la muerte, soy Lucumi cautivo, sin la libertad no vivo, Ay mi negra pancha vamo a bailar, que los Congos libres un dia serán, que los Congos libres serán [...]*, c'est-à-dire « Esclave je suis, Noir je suis né, noire est ma couleur et noir est mon sort, pauvre de moi, je souffre, cette cruelle douleur, jusqu'à ma mort, je suis un Lucumi⁶⁷⁶ captif, sans la liberté je ne vis pas, Ah ma douce noire, allons danser, que les Congos un jour seront libres, que les Congos seront libres [...] »⁶⁷⁷. Ce ne fut pas donc au hasard que ces paroles déclenchèrent la mémoire de notre informateur, car elles rappelaient non seulement la captivité, mais aussi l'origine yorouba de son ancêtre.

Après cette prise de conscience par la musique, Urbain-Karim-Elisio da Silva raconte qu'il se mit à demander aux membres de sa famille plus de détails sur le passé de ses ancêtres. Cette recherche n'a pas été un succès, mais il finit par établir la relation et à prendre conscience qu'il était un descendant d'esclave :

De mes aînés, jusqu'à mon père, aucune explication, aucune compassion n'est venue m'apaiser ou me reconforter. Les réflexions étaient quasiment les mêmes : Où veux-tu en venir avec tout ça Karim ? A force de me concentrer, de réfléchir, j'avais fini par un appel et je fis le rapprochement de cette chanson de « pauvre exilé » avec un commentaire de Maître Salomon Biokou de qui j'avais appris pour la première fois cette histoire de traite des esclaves. En effet, au cours d'une leçon, citant des noms créoles : d'Almeida, dos Santos, do Sacramento, da Silva, Paraíso et consorts, il les liait à l'histoire pour moi à l'époque confuse de cette tragédie que fut l'esclavage des Noirs outre Atlantique. Il n'en demeurait pas moins que je connaissais déjà mon statut et que l'esclavage était une part essentielle de mon histoire, de ma culture, et de mon identité. [...] J'ai pardonné aux Occidentaux mais, je n'oublierai jamais la profondeur de l'humiliation que

⁶⁷⁵ Silva, Urbain-Karim da, *L'inoubliable héritage des esclaves noirs : la musique afro-américaine*. Éditions Silva, Porto Novo, 2000. p. 14-16.

⁶⁷⁶ Lucumí, nom qui désigne la langue et le groupe yorouba à Cuba.

⁶⁷⁷ Cette chanson est disponible dans le disque compact : Janet Topp Fargion (compilation et texte), *Out of Cuba : Latin American Music Takes Africa By Storm*, 2005.

j'ai personnellement partagée pour leurs crimes odieux contre mon continent, ma race et mes parents⁶⁷⁸.

Le discours public que tient da Silva met l'accent sur la culpabilité des « Occidentaux », même s'il reconnaît la participation des « Africains » dans la traite atlantique. Nous ne savons pas combien de temps da Silva a pris pour pardonner ce qui a été fait contre ses ancêtres et pour transformer son humiliation en un sentiment positif d'affirmation identitaire. Cependant, nous savons que c'est quelques années avant le lancement des projets de l'UNESCO qu'il a commencé à afficher publiquement la mémoire du passé d'esclave de son aïeul, jusque-là restée dans la sphère privée.

Cette prise de parole publique par da Silva se concrétisa notamment par la promotion de ses liens avec le Brésil, pays où son ancêtre a été déporté et où il a vécu comme esclave au XIX^e siècle. Le 20 janvier 1987, Urbain-Karim-Elisio da Silva qui avait connu Pierre Verger pendant la période de la Révolution, reçut en tant que Président de la Communauté des Créoles de l'Ouémé, une délégation brésilienne qui visitait Porto Novo et dont faisait partie le chanteur et compositeur brésilien Gilberto Gil qui venait d'entrer en poste comme président de la Fundação Gregório de Matos (Secrétariat municipal de la culture de la ville de Salvador). Dans son allocution, da Silva rappelle l'histoire commune du Bénin et de Bahia et la contribution des esclaves « retournés » à la société locale⁶⁷⁹. En même temps, nous savons que, lorsqu'il a occupé ce poste, Gilberto Gil a beaucoup encouragé les relations entre les deux régions en fondant la maison du Brésil à Ouidah et la maison du Bénin à Bahia. Ainsi, on pourrait affirmer que, à cette époque, non seulement les Afro-Brésiliens du Bénin ont cherché à promouvoir les relations avec le Brésil, mais les Afro-Brésiliens du Brésil ont commencé aussi à renouer avec le Bénin.

Da Silva devint président de l'Association des ressortissants brésiliens et consul honoraire du Brésil. Comme le rappelle l'ambassadeur brésilien lors de la cérémonie de nomination

⁶⁷⁸ Silva, Urbain-Karim da, *L'Inoubliable héritage des esclaves noirs [...]*, p.16

⁶⁷⁹ Allocution prononcée par Mr. Elisio Urbain da Silva, président de la communauté des créoles de l'Ouémé à l'adresse de la délégation brésilienne en visite d'amitié en République Populaire du Bénin à leur passage à Porto Novo, le 20 janvier 1987 (photocopie).

de Urbain-Karim da Silva comme consul honoraire au Brésil, il s'agissait de rétablir des liens réciproques entre les deux pays :

[...] la création du consulat honoraire du Brésil à Cotonou, initiative que le gouvernement du Bénin a accueillie favorablement, est un pas décisif et décidé dans le sens de reprendre le contact direct, le dialogue quotidien qui avaient été établis dans le passé. L'ambassadeur du Brésil rappellera par la suite que l'origine des liens entre les deux pays se trouve dans « l'émigration forcée et inhumaine qui a mené les Dahoméens d'antan vers le Brésil avant de mettre en exergue l'importance à la fois économique, culturelle et sociale des différents apports⁶⁸⁰.

À ce titre, il finance les activités de la communauté aguda, notamment la fête du Nosso Senhor do Bonfim. Son titre honorifique fait de lui un représentant brésilien aux yeux des différentes autorités étrangères, vu que le Brésil n'avait jusqu'à tout récemment en sol béninois ni de consulat ni d'ambassade. Ces deux postes lui ont apporté du prestige et encore plus de visibilité, mais cela n'a pas été suffisant. Il cherche à laisser quelque chose de permanent. En novembre 1998, Urbain-Karim-Elisio da Silva a inauguré le Musée da Silva des arts et de la culture.

7.3.2 De la collection au musée

Krzysztof Pomian définit une collection comme « tout ensemble d'objets naturels ou artificiels maintenus hors du circuit d'activités économiques temporairement ou définitivement, soumis à une protection spéciale [...] dans un lieu clos aménagé à cet effet et exposés au regard »⁶⁸¹. L'existence préalable d'une collection serait nécessaire pour mettre en place un musée, la constitution de l'un ou l'autre étant associés à différents facteurs d'ordre social, politique, économique et géographique.

⁶⁸⁰ Baimey, « Investiture du premier consul honoraire du Brésil au Bénin : un tournant décisif dans les relations entre les deux pays », *La Nation*, lundi 24 août 1992, p. 8.

⁶⁸¹ Krzysztof Pomian, *Collectionneurs, amateurs, curieux: Paris-Venise, XVI^e - XIX^e siècles*, Paris, Gallimard, 1987, p. 18.

Selon da Silva, très jeune il se mit à garder des objets et des papiers, en grande partie motivé par un événement malheureux survenu entre lui et son père :

[...] Je m'intéressais à tout ça et de fil en aiguille j'ai fini par me demander si j'allais chercher à collectionner tout ça. D'abord fils d'imprimeur j'ai été amené. Parce que mon père. Il y avait un événement. Il cherchait une copie d'un imprimé qu'on avait commandé. Nous, pour faire des cerfs-volants, on avait pris cette copie-là. Une copie assez grande. Il nous a frappé pendant au moins sept jours. [...] J'ai pris conscience que du papier, il ne faut plus le jeter [...] C'est ainsi que malgré moi, je me suis vu collectionneur des photos et des documents. [...] J'ai des papiers et des documents très précieux, conservés là-dedans. [...] Je suis devenu collectionneur⁶⁸².

Plus tard, il a non seulement hérité des documents de son père, mais il a aussi réuni une collection de publications françaises illustrées et des portraits de famille. Toutefois, sa plus grande passion était de collectionner des disques vinyle. Malgré la référence à des documents précieux, la plupart des pièces exposées au musée sont des objets personnels hors d'usage. Aucune photo ou document n'y est exposé, mais on y voit plutôt des photocopies, protégées par des montures en carton et en plastique, sans aucune information touchant les originaux. Cette mise en exposition de la copie, enlevant aux objets exposés tout « aura » d'unicité et d'authenticité, place le musée sur un terrain qui relève plutôt de la performance, du simulacre et du patrimoine immatériel que du patrimoine matériel : on met à la disposition du visiteur des images et des idées.

Interrogé sur les motivations derrière la création de son musée, il a affirmé que cela était une façon de préserver la mémoire de la communauté :

C'est quand j'ai pris conscience de ce que je suis que je me suis dit, voilà. Il faut pas que je laisse ce que mes aïeux ont fait périr. On va pas devoir connaître toute notre histoire que j'ai mis du temps pour découvrir. Si moi je n'avais pas fait [...] mes affaires allaient disparaître. Notre histoire va être

⁶⁸² Interview avec Urbain-Karim-Elisio da Silva, Porto Novo, 22 juillet 2005.

comme un mythe. Il ne faut pas que tout ça disparaisse. Tout. Les meubles qu'ils ont faits, il faut pas que ça disparaisse⁶⁸³.

En Europe et dans les Amériques, la création du musée constitue une façon d'immortaliser la mémoire de son propriétaire. Peut-être da Silva voudrait-il inscrire son nom dans une modernité à l'occidentale à côté d'autres grands collectionneurs comme Gugenheim et Vanderbilt Whitney ? Chose certaine, si da Silva était déjà perçu comme un entrepreneur moderne, la création d'un musée portant son nom a renforcé son image d'entrepreneur philanthropique, « père des arts et de la culture ».

Notre mécène béninois raconte qu'il vivait déjà dans son actuelle résidence quand, vers 1988, après négociation, il a acheté « d'un Libanais » la maison d'architecture afro-brésilienne, située derrière sa propriété, dans le quartier colonial. Il aurait alors payé très cher pour acquérir la maison qui, comme le reste du patrimoine afro-brésilien de la ville, était complètement délabrée. Il a donc entrepris des travaux de rénovation et de récupération. Aujourd'hui, la maison où se situe le musée (figure 54) est l'une des mieux conservées de la ville. Selon da Silva, la maison, qui auparavant avait servi à différentes fins, est un exemple typique de l'architecture afro-brésilienne :

Ce bâtiment construit à la fin du siècle dernier est un des modèles de maison d'habitation pour famille nombreuse, portée par 24 piliers et comportant 9 pièces à l'étage. La muséographie qui y est installée est la reconstitution d'un modèle de vie d'une famille nombreuse créole. Il s'agit d'un des plus grands modèles comparativement à ceux de 20 ou de 16 piliers. Dès l'installation de l'administration coloniale, il a servi à abriter les premiers bureaux des P.T.T du Dahomey. L'aile droite de l'édifice se trouvait dans un état de délabrement très avancé quand je l'ai acquis il y a environ dix ans; il a été in extremis sauvé de la ruine⁶⁸⁴.

Il me raconte qu'il est allé alors chercher des meubles et des objets dans des familles amies ainsi que des pièces qu'il avait héritées de son père pour les exposer dans le musée. Il aurait ainsi sauvé les meubles de l'action de la pluie et du soleil, certaines familles voulant même

⁶⁸³ Interview avec Urbain-Karim-Elisio da Silva, Porto Novo, 27 juin 2005.

⁶⁸⁴ Urbain-Karim da Silva. « Discours de Son Excellence Urbain Karim da Silva », Inauguration du Musée da Silva des arts et de la culture, *Le Patriote*, Porto Novo, 2 novembre 1998, p. 5.

brûler de vieux meubles. De plus, il aurait acheté aussi d'autres fauteuils modernes pour que les gens puissent s'asseoir et il aurait également invité les familles aguda à exposer leurs biens dans les musées.

Toutefois, exposer autant d'objets si disparates n'était pas une mission facile. Da Silva aurait pu créer un musée mettant en valeur le patrimoine immatériel, comme la musique afro-américaine, mais il ne semble pas avoir considéré cette alternative comme étant viable. Il a préféré construire un musée qui suivait la tradition occidentale avec des objets ayant une certaine valeur marchande. Dans ce cadre, il a fallu choisir une voie claire, et la filière de l'héritage afro-brésilienne était une bonne option à un moment où les projets mettant en valeur la mémoire de l'esclavage voyaient le jour. Le choix du nom du musée posait aussi des problèmes. Lorsque nous l'avons interrogé à ce sujet, il a répété que son musée n'était pas « sur l'esclavage », même si aujourd'hui cette orientation semble changer :

Attention, je n'ai pas mis le nom d'esclave. Ça n'a pas été facile pour que je trouve le nom. [...] Pendant des mois, je me suis mis à chercher. Si je mettais le musée de la créolité. [...] il y avait les autres composantes de la vie de Porto Novo. [...] J'ai pensé à beaucoup de choses [...] Musée de la créolité, musée des Aguda. Alors c'est pour les Aguda, ça nous regarde pas... Alors en parlant de mon histoire, on parlera des histoires des autres, de toutes les grandes personnalités, des personnes qui ont fait l'histoire ici. Il faut nécessairement qu'on parle d'eux aussi [...] que leur vie, que tout ça puisse être exposé. À travers les créoles, les Aguda, nous nous réclamons, et ce que nous avons hérité, que nous avons été les tout premiers à apporter la civilisation occidentale ici. Qu'on le veuille ou qu'on ne veuille pas. Alors quand les Français sont venus ici, ils n'ont rien fait, ils ont vu tout déjà. [...] Il y avait des boulangers, des maçons, il y avait tout tout tout, un corps de métiers. [...] ⁶⁸⁵.

En même temps, da Silva s'est toujours gardé une marge de manœuvre pour ne pas enfermer son musée dans un cadre trop restreint, ce qui pourrait empêcher de nouveaux développements. Ainsi, il n'a pas formé une collection pour ensuite créer un musée. Le processus s'est fait plutôt de façon inverse : il a d'abord acheté une maison afro-brésilienne pour loger un musée. Après avoir rénové le bâtiment, il a réuni et acheté des objets, liés de

⁶⁸⁵ Interview avec Urbain-Karim-Elisio da Silva, Porto Novo, 22 juillet 2005.

loin ou de près à la tradition des familles aguda de la région. Malgré la présence de ces objets, son musée est essentiellement constitué d'images.

7.3.3 Le Musée da Silva des arts et de la culture

Le Musée da Silva est devenu ainsi le premier musée privé du Bénin, même si son fondateur affirme que la création du musée n'avait pas une fin mercantile :

Moi, je n'avais aucune idée commerciale, quoi que ce soit. C'est d'abord... Vous voyez par exemple... la maison construite là était en parfaite décrépitude. Si je n'arrive pas à sauvegarder, ma vie va paraître comme un mythe. [...] Il n'aura rien qui identifiera [...]. Comment pourrions-nous justifier notre passage par cette terre, quand nous n'y seront plus ? Mes propres enfants n'ont pas pris conscience. Qu'en dire des autres ? [...] ⁶⁸⁶.

Même s'il met en valeur la nécessité de conserver la mémoire de ses ancêtres et du patrimoine aguda, son discours laisse entrevoir que l'élément central de son musée est la préservation de la mémoire de sa personne. De ce point de vue, ce musée se rapproche des fondations que l'on retrouve en Amérique du Nord et en Europe, car son propriétaire a accédé à une forme d'immortalité par sa création. Ainsi, sa biographie, contrairement à celle de ses ancêtres, ne serait plus assujettie aux distorsions et à des versions mensongères racontées par ses éventuels ennemis. Il prône l'importance de la transmission de la mémoire par les récits de ses grands-parents, mais il sait que ces mémoires peuvent être conflictuelles et préfère donc laisser aux nouvelles générations sa propre biographie officielle, en mettant en valeur son profil d'entrepreneur à succès, d'homme cultivé et de patron des arts et de la culture.

L'envergure de cette nouvelle entreprise et la réputation de son propriétaire ont pu être mesurées lors de l'inauguration du musée le 2 novembre 1998, le jour de son propre anniversaire. Étaient alors présents M. Frédéric Jondot, représentant-résident de l'UNESCO

⁶⁸⁶ Interview avec Urbain-Karim-Elisio da Silva, Porto Novo, 22 juillet 2005.

au Bénin, le ministre de la Culture et le président de la République, Mathieu Kérékou, qui pour la première fois participait à l'inauguration d'un musée.

Son discours sur la protection du patrimoine et sur la préservation de la mémoire des ancêtres est manifeste dans son allocution lors de l'ouverture du musée :

L'histoire serait livresque sans le témoignage vivant et concret que représente un musée par le rassemblement des objets qui nous parlent et identifient nos prédécesseurs. Autant dire que sans cet apport concret des musées, l'existence de nos aïeux pour ce qui nous concerne, relèverait des contes des fées, du mythe. Les générations successives finiront par ne plus en avoir que des idées vagues pour ainsi dire une figuration imaginaire, douteuse. C'est la menace que représente une telle possibilité dans nos sociétés fondées sur la tradition orale, qui a amené à l'initiative du même genre en ce qu'il se propose de témoigner de l'existence dans notre pays, d'une communauté que les hasards de l'histoire ont transformé en une communauté charnière entre deux continents géants : l'Afrique dont elle est originaire, et l'Amérique où elle s'est vue débarquée de force et où la traite des Noirs l'a condamné à séjourner et d'où enfin elle a rapporté certains traits spécifiques de comportements qui, à la longue se sont traduits en une culture distincte, la culture des créoles [...] ⁶⁸⁷. »

En insistant sur sa mission de préserver l'histoire et l'héritage de ses ancêtres, da Silva réaffirmait son rôle de protecteur du patrimoine, tout en adhérant à une certaine vision occidentale selon laquelle les sociétés africaines, essentiellement orales, courent le risque d'oublier le passé. En incorporant dans le discours sur le devoir de mémoire la mission du musée qui serait d'empêcher l'oubli, il se positionnait favorablement dans une conception du patrimoine dont l'UNESCO et d'autres organismes officiels dans les pays de l'Afrique de l'Ouest sont les tributaires : on sous-estime les traditions locales pour privilégier le patrimoine architectural et la culture matérielle.

⁶⁸⁷ Urbain-Karim da Silva. « Discours de Son Excellence Urbain Karim da Silva », Inauguration du Musée da Silva des arts et de la culture, *Le Patriote*, Porto Novo, 2 novembre 1998. p. 4.

Au Bénin, le discours de devoir de mémoire et de préservation du patrimoine est partout et il a été aussi repris par le président de la République, qui a ajouté à l'action de Da Silva un élément divin :

Aujourd'hui, lundi 2 novembre 1998, ici, à Porto Novo, nous sommes les témoins privilégiés d'une de ces manifestations tangibles du devoir de mémoire [...] Monsieur le Président Fondateur du Musée da SILVA des Arts et de la Culture, mon Gouvernement et moi, tenons à vous exprimer nos vives et chaleureuses félicitations pour votre heureuse initiative qui constitue un magnifique exemple d'engagement personnel et une remarquable contribution à la sauvegarde et à la promotion, ainsi qu'au rayonnement de notre patrimoine culturel national. [...] Au moment où le Monde Noir se souvient de la grande saignée historique que fut la traite négrière, c'est justement le « Musée » qui nous semble le symbole le plus fort pour soutenir et entretenir notre mémoire individuelle et collective. Ce symbole revêt pour nous une lourde signification; premièrement, l'achat, la restauration et la désaffectation de ce patrimoine plein de témoignages visibles, où entendu, par un descendant d'une famille qui, elle-même, est le témoignage vivant de ce que la volonté divine est toujours plus forte que la bêtise humaine, nous permet de relire l'histoire à notre façon [...] ⁶⁸⁸.

Lors de la cérémonie d'ouverture du musée, Marcel d'Almeida, un Aguda, a expliqué comment Urbain-Karim da Silva est devenu un collectionneur :

C'est ce même courage dont nous parlions tantôt qui a encore conduit le persévérant Karim Urbain da Silva très respectueux de tout ce qui pour lui représente l'histoire et le passé vivant de ses aïeux et de ses parents, à rejeter l'idée de se débarrasser systématiquement de tout ce qui, aux yeux des certains, paraît très vieux, sale, encombrant, inutilisable parce que vétuste ou obsolète. [...] Ainsi, avec tact, patience et passion, grâce à son flair et à sa vigilance intellectuelle, il a su, des années durant, récupérer et sélectionner au niveau de sa famille, des familles parentes et alliées, des objets précieux, dignes d'intérêt et représentatifs d'une certaine époque, des objets qui, nous en sommes certains, constituent une autre et nouvelle dimension de l'histoire de notre pays. Et pour compléter et enrichir sa collection, Monsieur da Silva n'a pas hésité à effectuer plusieurs voyages en Europe, en Amérique et dans

⁶⁸⁸ Mathieu Kérékou, « Discours du Président de la République », Inauguration du Musée da Silva des arts et de la culture, *Le Patriote*, Porto Novo, 2 novembre 1998, p. 10-11.

d'autres pays de référence, achetant ou rachetant à prix d'or des objets anciens de valeur et surtout de renom⁶⁸⁹.

Ainsi, la mise en mémoire et la patrimonialisation du soi est gommée au profit d'un discours universaliste qui met le propriétaire du musée dans la position du collectionneur méticuleux qui aurait choisi soigneusement chaque pièce de son musée. Cherchons donc à comprendre comment se fait cette mise en scène du soi et de l'esclavage dans le cadre du Musée da Silva.

7.3.3.1 Mise en scène de soi, mise en scène de l'esclavage

Le Musée da Silva des Arts et de la Culture de Porto-Novo est situé sur l'Avenue Liotard, en face de la Bank of Africa. Les installations du musée comprennent une maison afro-brésilienne à deux étages et deux bâtiments annexes où les collections sont exposées. D'après le dépliant publicitaire du musée, le complexe muséal comprend aussi un restaurant bar de 100 places, un motel comprenant six chambres climatisées, un auditorium en plein air de 800 places, deux salles polyvalentes de 100 places, une bibliothèque de 6 000 ouvrages dont l'accès est gratuit, un cinéma, une discothèque de complaintes noires, un autre auditorium et un cybercafé avec des équipements neufs. La plupart de ces structures sont pourtant sous-utilisées, mais certains événements musicaux y ont lieu, principalement dans l'auditorium en plein air.

J'ai réalisé cinq visites au musée. La première fois, j'y suis allée comme n'importe quel autre visiteur. En juin et en juillet 2005, la façade externe du musée, qui donne sur l'avenue de grande circulation, était constituée d'un grand mur où l'on trouve un immense panneau avec le nom du musée. L'entrée du musée ne passe donc pas inaperçue. À la fin de l'année 2006, la façade a gagné de nouveaux éléments qui attirent davantage l'attention des passants. Les textes et les images ont été actualisés, car la valorisation des rapports avec le Brésil ne suffisent plus pour construire la mise en scène de soi. Ainsi, l'esclavage et

⁶⁸⁹ Marcel d'Almeida, « Discours d'introduction », Inauguration du Musée da Silva des arts et de la culture, *Le Patriote*, Porto Novo, 2 novembre 1998. p. 3.

la victimisation qui en découle devinrent fondamentaux : on y retrouve le slogan « Esclavage : un crime contre l'humanité », quatre grands bas-reliefs peints dans une couleur cuivrée. Les images représentées sont basées sur des gravures de relations de voyage, dont *Feitor corrigeant des nègres* (figure 48) de Jean-Baptiste Debret et *Masque de fer et collier pour punir des esclaves, Brésil, 1817-1818* (figure 55) basée sur une gravure tirée du livre de *Souvenirs d'un aveugle : Voyage autour du monde* de Jacques Arago⁶⁹⁰. De plus, on y trouve trois bas-reliefs en couleur représentant les trois derniers ouvrages publiés par le propriétaire du musée, à savoir *L'Inoubliable héritage des esclaves noirs* (figure 56), *Le Code noir* (figure 57) et son tout nouveau livre publié le 2 novembre 2005, jour de l'anniversaire de l'auteur, *L'Esclavage et la traite négrière à enseigner aux enfants (dès l'âge de 10 ans) : Voici comment les Noirs pourtant originaires d'Afrique se retrouvent dans les Amériques et à travers le monde* (figure 58). Comme les bâtiments où les collections sont exposées ne sont pas reliés, pour faire la visite complète du musée il faut se déplacer à l'intérieur de la cour.

En arrivant par l'entrée principale, on traverse d'abord une grande porte qui donne sur une grande cour. Il faut entrer d'abord dans un petit bâtiment où se retrouve la billetterie et où l'on vend les livres rédigés et publiés par le propriétaire du musée. La première fois que j'y suis allée, deux jeunes employées étaient assises derrière un bureau, l'une d'elles dormait. Après avoir acheté un ticket⁶⁹¹, il a fallu attendre que l'une des guides soit disponible, car il est interdit de faire la visite sans guide, et il n'est pas non plus permis de prendre des photos à l'intérieur du musée. En sortant de la billetterie, nous sommes passée par un petit bâtiment (figure 60) où un panneau horizontal annonce : « Welcome to da Silva's Museum of Afrobrasilians [sic] arts and culture » et « Bienvenue au Musée da Silva des arts et culture créoles de Porto-Novo ». Du côté gauche de la façade du petit bâtiment, on voit les images du drapeau du Brésil, d'une carte des Amériques, d'un saxophone et de cauris. Sous cette image se trouve aussi le logo de l'UNESCO. Du côté droit de la façade, on voit l'image du drapeau du Bénin, sous laquelle se trouve une carte de l'Afrique et des chaînes en fer.

⁶⁹⁰ Jacques Arago, *Souvenirs d'un aveugle, voyage autour du monde*, Paris, Hortet et Ozanne, 1839.

⁶⁹¹ Les tarifs varient selon les visiteurs : élèves (200 CFA), étudiants (300 CFA), adultes (500 CFA), adultes (500 CFA) et étrangers (1000 CFA).

Avant d'arriver à la maison afro-brésilienne qui abrite la plupart des pièces exposées au musée, nous passons par l'auditorium en plein air (figure 60). Les murs entourant l'auditorium sont couverts d'immenses peintures murales en couleur. Sur le mur de droite, on retrouve une peinture représentant une vue en coupe (figure 61) d'un bateau négrier, image diffusée vers la fin du XVIII^e siècle, lors de la campagne abolitionniste en Grande-Bretagne. Cette même image illustre la couverture de l'édition de 1968 de *Flux et reflux de la traite des nègres entre le Golfe du Bénin et Bahia de todos os santos du dix-septième au dix-neuvième siècle* de Pierre Verger. À gauche il y a une peinture reproduisant la cathédrale (figure 62) ainsi que la grande mosquée de Porto Novo (figure 63). Après avoir franchi la porte qui sépare l'auditorium d'une deuxième cour, nous arrivons devant la maison afro-brésilienne. Les guides me montrent deux statues représentant les grands-parents du propriétaire du musée. La première est une statue grandeur nature d'Ignácio Soulé Paraíso (figure 64), le fils de José Aboukakar Paraíso et le grand-père maternel de Urbain Karim Elísio da Silva. Au pied de la statue, on voit une plaque explicative où on lit : « Ignacio Soulé Paraíso, 1852-1939, Planteur – Chevalier de la Légion d'Honneur, Membre du Conseil d'Administration de la Ville de Porto-Novo, Membre du Comité Consultatif des Affaires Musulmanes ». À notre gauche, l'autre statue grandeur nature représente Honório A. Geo da Silva (figure 65), grand-père paternel de Urbain-Karim-Elísio da Silva, et également au pied de cette statue on peut lire sur une plaque le texte suivant : « Honorio A. Geo da Silva, 1856-1910, Planteur – Commerçant « Olowo N'yo » - Ordre du Mérite Social – Porte-Parole des Ressortissants d'Agoué et de Ouidah, Président de l'Association des Afro-Brésiliens de Porto-Novo ».

Devant la porte d'entrée, il y a une sculpture en bronze représentant un lion et une sculpture en ferraille représentant un chevalier sur son cheval. Les origines des objets et des images exposés au musée ne sont pas toujours connues et on n'y retrouve pas de textes explicatifs. Dans la salle centrale principale du rez-de-chaussée, on voit deux masques anciens de la *Bourian* (figure 66). La *Bourian* ou *Burrinha* est une forme ancienne de la fête brésilienne *Bumba-meu-boi*, apportée du Brésil par les Aguda. Au cours de la fête, à laquelle participent plusieurs personnages masqués dont les bœufs *láiá* et *lôîô*, les Aguda jouent et dansent des musiques brésiennes, qu'ils chantent dans un portugais approximatif. Sur les murs de la même salle, plusieurs photocopies de personnages de la communauté locale,

notamment des musulmans. Dans une salle adjacente située à gauche, le centre est occupé par un immense tronc d'arbre. On y voit également un autre masque ancien de la *Bourian*, deux chaises et une petite table taillées en bois dont le style se rapproche plutôt de celui de l'artisanat traditionnel autochtone (figure 67). Sur le mur, quelques photocopies, en format A4, des photos des membres de la communauté aguda.

Dans une salle adjacente située à droite, on retrouve quatre murs tapissés de nombreuses photocopies des portraits des de Souza, tirées du livre de la famille écrit par Simone de Souza. Parmi les photocopies, le même ancien portrait de Francisco Félix de Souza que l'on retrouve dans son mémorial de Ouidah (figure 68), le portrait de l'actuel Chacha Mito Honoré Feliciano Julião de Souza et la liste de tous les Chachas. De même, on y retrouve des portraits d'autres familles aguda, dont les Pereira, ou encore des familles associées aux de Souza, comme les Adjovi. Ainsi, la mémoire des marchands d'esclaves et celles des descendants des esclaves envoyés aux Amériques partagent le même espace sans qu'aucune indication plus précise soit donnée aux visiteurs.

Le deuxième étage de la maison est une reproduction de ce qui pourrait être une maison familiale afro-brésilienne. On y retrouve un grand salon (figure 69), la chambre du maître (figure 70) et la chambre des enfants. Une immense véranda, caractéristique de l'architecture domestique afro-brésilienne, lie ces différentes pièces (figure 71). Malgré le bon état de conservation de la maison, les pièces sont pratiquement vides et les quelques meubles afro-brésiliens en bois foncé partagent l'espace avec d'autres meubles, sculptures et objets dont on ne connaît pas l'origine.

Encore au deuxième étage, les murs du couloir situé dans la partie arrière de la maison donnant sur la véranda sont couverts de photocopies de différents types de gravures tirées de relations de voyage, principalement françaises, rappelant l'esclavage et le Brésil. Parmi les gravures se trouve celles ayant illustré la relation de voyage *Deux Années au Brésil* de François-Auguste Biard, publiée en 1862 chez Hachette à Paris ainsi que celles de l'album *Voyage pittoresque et historique au Brésil* de Jean-Baptiste Debret publié entre 1834 et 1839 à Paris. La plupart des gravures (figure 72) mettent en valeur des scènes de la vie quotidienne dans les sociétés esclavagistes et, principalement, les châtements subis par les esclaves. En même temps, on y retrouve des photocopies des gravures représentant les

Amérindiens et la monarchie brésilienne. Sur l'autre mur, il y a un ensemble de photocopies en noir et blanc des mêmes gravures que l'on retrouve au mémorial de Francisco Félix de Souza, représentant des divinités du candomblé brésilien et dont plusieurs correspondent aux divinités que l'on retrouve dans le culte yorouba des orishas. Ces images des orixás du candomblé brésilien partagent l'espace avec une grande affiche publicitaire de la compagnie aérienne brésilienne VARIG, qui met en valeur les « beautés » du Brésil, dont les plages, des sites touristiques et une Brésilienne brune « typique », aux cheveux longs et en bikini (figure 73). Disposées ensemble, ces images nous montrent combien le Brésil touristique vendu à l'étranger se situe dans la continuité des représentations européennes du XIX^e siècle. Ainsi, non seulement la mémoire fonctionne par le regroupement de fragments disparates, mais aussi, dans ce cadre, elle subit la médiation de la vision européenne et, notamment, française de l'esclavage au Brésil. Comme aujourd'hui les Aguda ne parle pas portugais, c'est à travers les relations de voyage françaises du XIX^e siècle qu'une certaine vision de l'esclavage leur a été transmise.

La guide qui m'a accompagnée pendant la visite parlait et marchait très vite et se montrait impatiente, car elle ne comprenait pas mon intérêt pour les objets exposés dans le musée. Dans son récit, elle racontait rapidement la biographie du propriétaire du musée, en répétant combien il était riche et en énumérant ses activités d'entrepreneur et ses nombreuses propriétés. En même temps, elle racontait que la maison abritant le musée était celle où Urbain-Karim-Elisio da Silva a passé son enfance, renforçant l'idée d'authenticité suggérée par une supposée muséographie qui essaie de reproduire la vie domestique d'une famille créole nombreuse. Les différents objets y sont exposés selon une logique déterminée par le propriétaire du musée qui, pour le visiteur, n'est pas du tout évidente.

Lors de ma première visite au musée, je me suis concentrée surtout sur la maison afro-brésilienne. Plus tard, j'ai fait la visite accompagnée par Urbain-Karim-Elisio da Silva et Honorine Hounsino, une amie de la famille, qui a fini par jouer le rôle d'intermédiaire lors de mes échanges, pas toujours faciles, avec da Silva. Lors d'une de ces visites, j'ai eu l'occasion de filmer les objets et les images qui y sont exposées. La visite a pris ainsi un tout autre sens, car c'était le propriétaire lui-même qui, par ses commentaires, attribuait de l'importance à chaque image ou objet exposé. À partir de cette expérience, il est possible

d'affirmer ce que l'on appelle musée ou mémorial au Bénin est bien différent de leurs homonymes « occidentaux ». Visiter ces lieux n'a pas beaucoup de sens pour ceux qui ne sont pas familiarisés avec l'histoire de chacune des familles aguda et encore moins si le visiteur est accompagné par un guide qui ne parle pas en tant que membre et participant de cette histoire familiale. Dans cette perspective, le mémorial du marchand d'esclaves Francisco Félix de Souza, qui n'est pas totalement ouvert au public, garde non seulement un aspect sacré et privé, mais témoigne d'une valeur patrimoniale au sens traditionnel du terme : on y retrouve une certaine idée d'authenticité et la maison où il se situe est bien celle où le négrier a vécu. Contrairement à cela, le Musée da Silva, malgré toute la richesse que possède son propriétaire, qui serait en mesure d'acheter de façon systématique des objets ayant une valeur muséale de type occidental pour meubler son musée, est l'expression de la rupture provoquée par la traite atlantique des esclaves. Le Musée da Silva se présente comme une tentative de rendre public quelque chose qui relève de la vie privée de son seul propriétaire. Il constitue un lieu de mémoire construit à partir d'images et de souvenirs personnels mêlés à un récit fragmentaire, qui récupère des « faits » historiques. De ce fait, il est paradoxalement tout aussi important et significatif que n'importe quel autre musée privé ou public béninois.

En sortant de l'autre côté de la maison afro-brésilienne on se dirige vers un second bâtiment de deux étages en béton communiquant avec le garage où les voitures de da Silva sont exposées. La première salle du premier étage est consacrée au « Berceau de la civilisation occidentale » et ses murs sont couverts de photocopies de photos montrant des statuts grecques et romaines tirées de revues européennes. Sur le couloir à gauche, l'hommage aux civilisations européennes et surtout à la civilisation française se poursuit avec une grande reproduction de la façade du Château de Versailles, sur laquelle da Silva s'arrête pour la regarder attentivement. La seconde salle suit le même modèle, mais sa thématique est celle de la « Civilisation africaine ». On y voit aussi des photocopies de photos d'objets d'art africain qui se retrouvent aujourd'hui dans les musées européens. À la différence de l'autre salle, celle-ci comprend une table située au centre et sur laquelle on retrouve quelques sculptures africaines, dont on ne connaît pas bien l'origine : elles représentent des figures humaines et des animaux. La salle suivante, consacrée à l'« Islam et le Christianisme » est aménagée de la même façon, en mettant en valeur des photocopies de photos issues de

revues d'art européennes et les couvertures originales des périodiques de l'époque coloniale, comme le *Soleil du Dimanche*. Dans un coin par terre il y a aussi dans une monture en vitre une immense photo couleur d'une journée de pèlerinage à la Mecque. Enfin, la dernière salle est consacrée à la femme. Sans attendre, da Silva nous montre une photocopie d'une photo qu'il aurait réalisée lui-même et qui s'intitule « L'Origine du Monde ». Le « chef-d'œuvre » montre une femme nue aux jambes grandes ouvertes dont on voit seulement la région pelvienne. Il nous dit que, lorsqu'il a pris cette photo en 1977, il n'avait pas encore vu la fameuse peinture homonyme de Gustave Courbet de 1866, ayant appartenu à Jacques Lacan, et dont la reproduction est placée tout près de sa photo. Tout autour on voit des femmes nues de toutes les races, couleurs et grandeurs, y compris Marilyn Monroe et la Vénus de Boticelli. Pour da Silva cela représente la vraie beauté, mais en même temps son intérêt pour le corps de la femme relève tout autant d'un rapport ethnographique très proche de celui du colonisateur du XIX^e siècle. Répartie sur deux feuilles se trouve l'image d'une femme africaine au corps énorme, dont les grandes courbes sont représentées en détail et exagérément, qu'elle soit habillée ou nue, de face ou de profil. Les femmes occidentales sont présentées de façon gracieuse, plutôt lascive et en mouvement.

Au second étage l'on trouve trois salles d'exposition liées par un long couloir portant sur différentes thématiques associées à l'esclavage et à la culture africaine. À la différence de ce que l'on a vu dans la maison afro-brésilienne, les images et les objets exposés dans ce second bâtiment fonctionnent comme un récit racontant la vie du propriétaire du musée. Ce récit mélange des événements historiques, des épisodes qui servent à vanter les qualités du propriétaire ou encore des récits sur son enfance difficile marquée par le décès prématuré de sa mère. En arrivant au deuxième étage, sur les murs près de l'escalier, il y a deux photocopies des deux photos du propriétaire du musée accompagnées d'un texte (figure 74). La première photo montre un gros plan du visage da Silva enfant, portant un bonnet et regardant l'objectif avec ses grands yeux et avec un air un peu gêné. Le sous-titre de la photo raconte le parcours qu'il devrait suivre : « Dès l'âge de 9 ans, j'ai pris conscience que le parcours ne sera pas facile ». Da Silva pointe le texte avec sa canne pour que Honorine Hounsino, qui nous accompagne et qui porte le même nom que sa mère, puisse le lire à voix haute :

Je finis par comprendre que ce long voyage que fit ma maman, ce que ne cessa de répéter mon père pour me consoler, était celui qui n'a point de retour... Je perdis donc ma mère dès l'âge de 3 ans et devrais connaître assez tôt les vrais difficultés de la vie. Mon père devant refaire la sienne se remaria.

Karim-Urbain da SILVA.

La seconde photo montre da Silva adulte. Dans ce portrait de profil, on voit son visage en gros plan. L'enfant n'y est plus, on voit plutôt un homme au regard pensif, portant des lunettes et une moustache, appuyant le menton sur sa main. Le texte qui suit explique que l'air de maturité de la photo avait une raison d'être, car d'enfant orphelin da Silva est devenu un entrepreneur de succès : « À 21 ans, j'ai construit ma maison d'habitation. À 23 ans, j'ai été chef d'atelier d'une Grande Imprimerie (65 ouvriers). À 37 ans, j'ai été candidat à la Magistrature Suprême. À 55 ans, j'ai engagé la lutte contre l'avancée de la mer dix ans durant et sauvé plus de 700 000 m carré des Eaux [sic] ». Un autre paragraphe du texte, énumérant tous les postes et distinctions de sa carrière, indique que da Silva est le « promoteur de la Fondation da SILVA comprenant : une Salle des Conférences et des Fêtes, une Bibliothèque et un Musée de la Culture Afro-Brésilienne ».

La première salle du deuxième étage est consacrée au XX^e siècle et aux États-Unis avec un accent particulier sur la musique. Sur un mur sont placées des photocopies des photos des présidents nord-américains dont Roosevelt, mais aussi de Churchill, de Charles de Gaulle, de Joseph Staline, de Lénine, de Hitler et de Mussolini. Lors d'une seconde visite au musée en compagnie de da Silva et de Honorine Hounsino, il m'a montré son « hommage à Jimmie Rodgers (1897-1933), initiateur de la *country music* », situé sur le mur au fond de la salle. Il a pointé alors la photocopie de la photo qu'il a prise avec la fille de Rodgers lorsqu'il est allé aux États-Unis et qu'il a visité le musée en hommage à l'artiste, inauguré en 1975 à Meridian, au Mississippi. Sur la photo, da Silva est habillé en costume, cravate et chapeau haut de forme. Très souriant, son bras est sur l'épaule de Anita Rodgers qui a l'air sérieuse et un peu contractée. Selon da Silva, la fille de l'artiste ne comprenait pas comment quelqu'un venait de l'Afrique pour connaître le musée. Selon lui, parce que Jimmie Rodgers a connu le succès dès l'âge de cinq ans, « je me suis facilement identifié à

lui [...] à connaître son histoire, pour pouvoir voir évoluer la mienne et à travers tout ce qu'il l'a aidé je me consolais [...]. Donc très tôt, c'est moi qui a trouvé qu'il était l'initiateur de la country music ». Il explique alors combien il était en avant de son temps parce qu'il avait découvert que Rodgers était le roi de la country music bien avant que l'on fonde le musée en 1975 aux États-Unis, ce qui fait de lui un pionnier :

Moi, j'avais trouvé quelque chose d'original, je me suis identifié à lui, je lui ai fait mon idole [...]. Les États-Unis d'Amérique chez lui c'est en 1975 [...] que de commission en commission [ont décidé] que c'est lui le roi de la country music [...] J'avais la collection de tous ses disques [...] Je suis allée de Paris à Nantes pour acheter un disque de Jimmie Rodgers [...] Quand je suis revenu, les gens disaient « mais tu es fou Karim »⁶⁹².

Il nous a montré aussi un article exposé sur le mur intitulé « Jimmie Rodgers : mon idole », qu'il a écrit et où il explique comment il fut marqué par les chansons de l'artiste depuis l'âge de 11 ans :

Il me souvient vers les années de mon enfance, mon père faisait cadeau de son vieux phonographe à mon grand-frère. En effet, il avait, à l'occasion du baptême d'une de nos sœurs acheté un phonographe tout moderne que venaient contempler ses amis. L'appareil n'était accompagné d'aucun disque; seule une boîte déjà entamée d'aiguilles et oubliées sans doute dans l'entonnoir de l'appareil y avait été récupérée. Mon frère m'envoya demander à Papa un disque pour un essai; la réponse fut négative. On achète les disques répliquait Papa car il faut les aimer et les choisir. Le tout premier disque que ses moyen et son goût lui permirent d'acquérir était de marque REGAL à étiquette rouge. Afin de bien conserver cet objet fort précieux et bien fragile ! Il s'agissait d'un disque communément répandu parmi les amateurs de musique : 78 tours. Sur sa face N°1 on pouvait lire le nom de l'auteur : JIMMIE RODGERS et le titre « Waiting for a train ». Je fus donc marqué par la musique et très rapidement j'ai appris par cœur la chanson de celui qui allait désormais devenir mon idole, l'Homme qui inventa la « Country Music ». En dehors de la musique des afro-cubains, la série des traditionnels G.V., des divers enregistrements du « Juju » du Nigéria [sic] et bien sûr les chansons françaises dont celles de l'inoubliable TINO Rossi, Georges GUETARY et consorts..., j'avais un attachement particulier pour

⁶⁹² Urbain-Karim-Elisio da Silva, lors d'une visite filmée au Musée da Silva, Porto Novo, 27 juin 2005.

tous les enregistrements de JIMMIE RODGERS. De la fabuleuse légende qui entoure sa vie ce qui me retint le plus fut, son enfance difficile marquée par le décès prématuré de sa mère, la souffrance, l'endurance, etc... Fils de cheminot (*railroad foreman*) comme on devait s'y attendre, ayant grandi dans le milieu de son père, il devint lui-même serre-frein. Entre deux arrêts imitant le bruit du grincement et du sifflement de la locomotive, il se mettait à chanter sa malheureuse vie à la cadence des locomotives à vapeur. Les voyageurs émerveillés découvraient en lui un talent et s'agglutinaient dans son wagon, l'encourageant en lui jetant de pièces d'argent. Il réussit ainsi à réunir de quoi s'acheter une guitare et, de fil en aiguille, devint le créateur de la « Country Music ». Rien d'autre ne pouvait me consoler ou me permettre de me concentrer que l'audition d'un air de JIMMIE RODGERS. Je ne sais comment l'expliquer, quand j'entends sa voix ou le son de sa guitare, je me retrouve, j'ai à nouveau le moral, prêt à recommencer... J'achetais, au fur et à mesure que je disposais de moyens autant de nouveaux disques de Rodgers. C'est à Londres que j'ai pu acquérir le « set », la série des « Blues Yodels » pendant mes séjours en France.

Même si da Silva ne le mentionne pas, la souffrance présente dans la musique de Jimmie Rodgers et à laquelle il s'identifiait n'est pas étrangère à celle qui était chantée par les esclaves d'origine africaine du Sud des États-Unis, puisque dans les années 1920, le Mississippi était déjà considéré comme le berceau du *Black blues*.

En allant en direction du couloir qui conduit à la prochaine salle, on voit un comptoir vitré où l'on trouve des sculptures et des objets africains. Sur le mur du même couloir, il y a une section numismatique où sont en même temps exposés différents types de billets de différents pays africains et des articles de journaux et des revues divers, le tout placé sur des supports en bois couverts avec du plastique. La seconde salle, consacrée au Bénin et au Dahomey, comprend essentiellement une panoplie de photocopies de portraits de personnages importants de la vie politique béninoise et des couvertures de journaux de l'époque coloniale, parmi lesquels le *Soleil du Dimanche* et *Le Petit Journal*. Au centre de la salle, on trouve une table sur laquelle est placé un portrait en couleur dans une monture vitrée de l'ex-président de la République, le général Mathieu Kérékou. Dans les différentes salles, on retrouve par terre des peintures sur la thématique du vodun, réalisées par un même artiste béninois.

La salle au fond est consacrée à l'histoire de la race noire. Cette histoire est racontée par une multitude d'images photocopiées ainsi que quelques objets. Le récit n'est pas du tout

linéaire et, comme dans les autres salles, on n'y trouve pas de texte explicatif. Il revient au visiteur de reconstruire cette histoire, en associant librement les différentes scènes de l'esclavage représentées par des artistes français au XIX^e siècle (dont certaines sont les mêmes que l'on a déjà vues exposées au deuxième étage de la maison afro-brésilienne), des extraits de journaux des années 1960, rappelant l'histoire de l'esclavage et la persistance de la discrimination contre les Noirs, ou encore des portraits des personnages afro-américains célèbres sur la scène musicale ou politique, dont Ray Charles, Toussaint Louverture, Hannibal « le général nègre du tsar », le pasteur Jesse Jackson, Duke Ellington, le docteur Carver « physicien américain de réputation internationale », une copie de la loi Taubira de 2001, votée par l'Assemblée nationale française, qualifiant l'esclavage de crime contre l'humanité et un portrait de Condoleezza Rice. La présence de la photo de Rice au musée est justifiée ainsi par son propriétaire : « [elle] est la première femme puissante du monde aujourd'hui. Je lui ai écrit une lettre de félicitations. [...] J'ai mis sa photo au musée. Comme première femme puissante du monde ! Oui ou non ? C'est la première femme puissante du monde aujourd'hui. Elle est noire⁶⁹³. »

En sortant du bâtiment, on arrive à un garage où se trouvent quatre voitures de collection, dont deux plus anciennes (1947 et 1930), une Rolls-Royce bleue neuve recouverte par un plastique (figure 75), une voiture Smart électrique à deux places, ainsi que plusieurs bicyclettes et motos anciennes, y compris une grande moto Harley-Davidson et une moto Rolls-Royce. En revenant sur la cour, le visiteur peut voir aussi l'immense mur décoré des peintures murales réalisées par un neveu de da Silva. Dans la première section du mural, on énumère trois fêtes afro-brésiliennes ayant lieu au Brésil. La première fête est le *Lavage des escaliers du Bonfim*. La peinture (figure 76) montre un groupe de Bahianaises habillées en blanc et transportant des pots de fleurs sur leurs têtes. L'image de Salvador est plutôt celle d'une ville où prédomine la végétation exubérante et, même si l'on voit une partie de la tour de l'Église du Nosso Senhor do Bonfim, à gauche, on n'y voit pas du tout l'escalier. Ici, contrairement à ce que l'on voit à l'intérieur du musée, on a eu le souci d'afficher un texte explicatif sans lequel le visiteur ne pourrait pas comprendre l'image :

⁶⁹³ Interview avec Urbaim-Karim-Elisio da Silva, Porto Novo, 27 juin 2005.

Le Lavage des escaliers du Bonfim c'est l'une des cérémonies des « Fêtes du Bonfim ». Elle a lieu le jeudi, premier jour des festivités qui iront jusqu'au dimanche, ceci toujours les troisième jeudi, vendredi, samedi et dimanche du mois de janvier, soit environ 2 semaines après le jour des Rois. Au cours de cette cérémonie, les « mères de saint », ou « valorixas », prêtresses du « Candomblé », accompagnées des « fils de saint », vêtus de costumes typiques vont en procession, porteurs de pots d'eau parfumée et de fleurs, laver les marches des escaliers et le perron de l'église la plus populaire de Bahia, l'église du Bonfim, à Salvador. C'est une évidence du syncrétisme religieux brésilien : Oxalá, fils du géniteur et créateur de l'Homme, dans la religion africaine, est identifié au concept chrétien de la création et protection de l'Humanité par un Être Supérieur.

La seconde peinture murale représente la procession de Yemanjá (figure 77) où plusieurs bateaux transportent des passagers qui tiennent sur leur tête des plateaux avec des offrandes. Cette représentation de la procession de Yemanjá, qui a très peu à voir avec le contexte brésilien, montre des personnages qui portent des chapeaux et tiennent des drapeaux colorés, traduisant ainsi la vision qu'un jeune béninois a du Brésil. Le texte explique l'image comme suit :

La procession de Yemanja : Il s'agit d'une procession sur mer, partant de la plage du Rio Vermelho, à Salvador, Bahia, composée de canots, voiliers et bateaux de pêche, qui vont porter des fleurs et des offrandes à la Déesse des Eaux, Yemanja, ceci parfois à 10 miles de la côte. Cette cérémonie a lieu tous les ans le 2 février. Les fidèles demandent [...] la bénédiction de leur déesse, pour l'année qui vient de commencer. L'une des principales manifestations du calendrier des religions Afro-Brésiliennes, la Fête de Yemanja n'a pas lieu uniquement en mer. Toute la ville de Salvador y prend part et, ce jour là tous ceux qui sont sur place peuvent sentir dans l'air une effervescence très spéciale.

Enfin, la troisième peinture murale (figure 78) montre l'hommage fait à Yemanjá lors du nouvel an. L'image représente trois femmes au bord de la mer, le soleil qui se lève en arrière plan. Ces femmes, vues de dos, l'eau aux genoux, tiennent un plateau rempli de fleurs et au centre duquel se trouve une chandelle allumée, qu'elles préparent à envoyer à la mer en offrande à Yemanjá. Le texte qui accompagne l'image l'explique ainsi :

Hommage à Yemanjá pour le Nouvel An : Les cérémonies en hommage à Yemanjá, Déesse des Eaux ont lieu tous les ans au Nouvel An, sur la plupart des plages brésiliennes, de minuit à l'aube du 1^{er} janvier. Elles sont surtout spectaculaires sur les plages de Rio de Janeiro, lorsque des millions de personnes, entièrement vêtus de blanc, se retrouvent sur la plage de Copacabana. C'est la nuit où les « filles de saint » dans leurs grandes robes blanches, accomplissent le rituel d'offrir fleurs et cadeaux à Yemanjá tout en priant pour une heureuse nouvelle année, elles sont suivies de milliers de fidèles qui mettent à l'eau des miniatures de bateaux couverts de bougies allumées, portant fleurs et offrandes pour la reine. Des feux d'artifice font également partie des festivités du réveillon sur la plupart des plages de Rio. Tradition venue de l'Afrique de l'Ouest, plus particulièrement du Golfe de Guinée, le culte de Yemanjá, « mammy water » au Nigeria, est bien vivant des deux côtés de l'Afrique.

En longeant le mur vers la droite on retrouve la représentation de différents cultes traditionnels de la région du Golfe du Bénin, ainsi qu'une carte montrant leur localisation : 1) Mami Wata, 2) Guèlèdè en préparation de sortie, 2) Egungun ou Revenant en pleine exhibition, 3) Zangbeto ou Gardien de la nuit, 4) Sakpata, 6) Mosaïque des cultes du Sud du Bénin. Bien connus des visiteurs béninois, ces peintures représentant différents cultes ne sont pas accompagnées de panneaux explicatifs.

Le dernier bâtiment du Musée da Silva, ouvert récemment, comprend un seul étage et plusieurs petites salles. Dans l'une des salles, il y a la collection de disques et de tourne-disques du propriétaire du musée. Dans une autre salle, il y a différents types de sculptures africaines de petite taille représentant des figures humaines, de bateaux miniatures, de paires de souliers de femmes et de masques, le tout exposé sur des tablettes fixées sur les murs, allant jusqu'au plafond ou dans de vieilles armoires vitrées. Sur un mur de la même salle, on voit aussi une peau de crocodile. Pendant notre enquête de terrain au Bénin, da Silva organisait avec beaucoup de soin une salle où l'on retrouve des photocopies des photographies que Pierre Verger a réalisées au Brésil et au Bénin, dont plusieurs ont été reproduites dans son ouvrage *Flux et reflux de la traite des nègres entre le Golfe de Bénin et Bahia de todos os santos du XVII^e au XIX^e siècle*. Encore une fois, l'œuvre de Verger est utilisée non pas comme une étude sur les rapports entre le Brésil et l'Afrique, mais comme

un document qui fonctionne comme une fenêtre qui donne accès à une réalité particulière. Ce n'est d'ailleurs pas un hasard si certaines de ses photographies se retrouvent dans des lieux différents, comme le Musée d'histoire de Ouidah. On s'en sert pour démontrer combien sont étroites les relations entre le Brésil et l'ancien Dahomey, même si ces liens demeurent très souvent très éloignés des initiatives institutionnelles. Par ailleurs, on se tromperait à penser que ce phénomène de patrimonialisation qui comprend maintenant les photographies de Pierre Verger se limite au Bénin. Ses photographies sont de plus en plus présentes sur Internet et font l'objet d'expositions au Brésil et en France. Dans la section consacrée aux Amériques du Musée du Quai Branly à Paris, on peut visionner, dans l'une des colonnes où ont été placé de petits écrans, des vidéos et des montages animés des photos du candomblé brésilien réalisées par Pierre Verger au Brésil. Comme l'a remarqué Livio Sansone, le Museu Afro-Brasileiro à Salvador (Bahia, Brésil), fondé en 1974, exhibe une exposition constituée essentiellement de différents objets et accessoires utilisés dans le candomblé bahianais ainsi que d'images des *orixás*, lesquelles sont disposées à côté des photographies du culte yorouba des orishas du Dahomey, sélectionnées par Verger⁶⁹⁴. Peu à peu les photographies de Verger ainsi que celles réalisées par Milton Guran, il y a maintenant plus de dix ans, sont utilisées pour alimenter l'imaginaire de ce rapport réel et parfois imaginé entre le Brésil et le Bénin, de même que pour renforcer l'identité et le capital politique de la communauté aguda.

Dans cette même salle, où l'on voit les photos de Pierre Verger prises au Brésil et au Dahomey, on retrouve encore une fois le texte de la Loi Taubira de 2001, accompagné du portrait de Christiane Taubira accroché sur le mur au-dessus d'une grande carte du monde. Toutefois, l'objet principal de cette mise en scène, peut-être le plus important objet du musée, se trouve au centre de la salle. Il s'agit d'une grande commode style Louis XIV (figure 79), placée sur une base en bois, une sorte de socle pour la mettre davantage en valeur. Sur la base en bois, appuyé sur la commode, se trouve une photocopie d'un portrait de Victor Schoelcher et, sur la commode, est disposé un ensemble de figurines en métal représentant l'armée de Napoléon Bonaparte à l'intérieur d'une vitrine. Selon le

⁶⁹⁴ Livio Sansone, *From Africa to Afro : Use and Abuse of Africa in Brazil*, Amsterdam, Dakar, SEPHIS (South-South Exchange Programme for Research on the History of Development) and the Council for the Development of Social Science Research in Africa (CODESRIA), 1999, p. 21.

propriétaire du musée, le précieux meuble avait appartenu à un membre très proche de la cour royale de Napoléon Bonaparte. La commode incarne une forme de revanche. En effet, c'est que l'on apprend lorsque notre informateur lit le texte explicatif fixé à la base du meuble⁶⁹⁵ :

Au moment où Napoléon Bonaparte, empereur de France rétablissait l'esclavage aboli par la convention du 04 février 1794, avant son abolition définitive par Victor Schoelcher le 27 avril 1848, nous étions au 10 mai 1802; il ne pouvait pas s'imaginer qu'à une vente aux enchères publiques dans Paris, un arrière petit-fils d'esclave viendrait à se faire adjuger au plus offrant qu'il [sic] était, cette commode complète appartenant à un membre très rapproché de sa cour royale.

Par la mise en valeur d'un meuble français ancien, dont le prix est sans doute supérieur à la plupart des objets que l'on retrouve dans son musée, Urbain-Karim-Elisio da Silva exécute un geste d'affirmation culturelle en tant qu'arrière-petit-fils d'esclave. D'une part, son geste fait sortir de l'oubli le fait que Napoléon a bel et bien rétabli l'esclavage dans les colonies françaises et, d'autre part, il établit un dialogue avec l'empereur en se plaçant sur un pied d'égalité avec lui. En exposant dans un musée africain une commode provenant supposément d'un membre proche de la cour de Napoléon, il produit l'effet inverse que l'on retrouve dans la plupart des musées européens où les objets africains sont classifiés comme des artefacts « ethnographiques » appartenant à des cultures primitives ou encore comme des œuvres d'art décontextualisées. Ici, c'est la commode européenne au centre de la salle qui produit l'effet d'exotisme et de curiosité, en renversant les liens avec la France esclavagiste et coloniale.

Le discours sur l'esclavage que l'on retrouve au musée da Silva se construit par la mise en valeur de la biographie familiale et des réalisations de son propriétaire et par l'adoption d'un regard français sur le Brésil et sur les cultures brésiliennes et béninoises. On y voit également un curieux phénomène d'inversion des rapports « France-Afrique », « colonisateur-colonisé », « bourreau-victime ». Ce musée devient ainsi une œuvre

⁶⁹⁵ Lors d'une de mes visites chez da Silva, il m'a demandé de traduire le texte explicatif en portugais et il demandait aux gens de son entourage de le traduire en anglais et en allemand.

construite à l'aide des images, mises ensemble par et pour un homme, un lieu où chaque visiteur peut élaborer sa propre interprétation. En même temps, le musée reproduit à échelle réduite certains éléments des institutions occidentales. Il est divisé en salles et chaque salle est, en théorie, consacrée à une période ou à une thématique. La faible présence d'artefacts provenant du patrimoine matériel, qu'il soit africain ou européen, est comblée par un jeu d'images mécaniquement reproduites représentant des objets, mais surtout des personnes. Les images et les objets originaux n'ont pas d'importance, car il y a encore peu de temps ils n'étaient pas accessibles aux Béninois. Ceux-ci devaient aller en Europe pour voir le patrimoine culturel laissé par leurs ancêtres. Il faut noter cependant que ce patchwork de photocopies n'est pas le fruit du hasard : l'image imprimée est précieuse pour cet ancien imprimeur. Inauguré à une époque où l'Internet n'existait pratiquement pas au Bénin, les photocopies ont été pour ce musée le seul moyen d'exister. Les objets d'art africain exposés au Louvre ou au Musée de l'Homme, les statues grecques et romaines des collections européennes, et le Brésil, tout cela y est présent « virtuellement », sous forme de copies, de photocopies. Le musée da Silva est un lieu qui renvoie à une pluralité de signes aux discours parfois contradictoires et confus. Il est néanmoins un riche exemple des effets du phénomène mondial de patrimonialisation sur la scène culturelle et politique du Bénin à partir des années 1990.

Dans son discours, lors de l'inauguration du musée, le représentant de l'UNESCO a recommandé toute une série de mesures pour encadrer les activités du musée, dont l'engagement d'un conservateur, l'attachement à l'École du Patrimoine Africain et la formation de guides spécialisés. À son tour, Urbain-Karim da Silva a déclaré que le musée était un don qu'il faisait à l'UNESCO dont il a affiché le logo sur sa façade en cherchant à donner une certaine légitimité à son entreprise. Les activités du musée ne seront probablement jamais encadrées par aucun organisme externe et les recommandations du représentant de l'UNESCO ne seront jamais suivies. C'est un autre musée que da Silva a créé.

Au cours de la visite du musée, plusieurs niveaux de discours font surface : le discours des artefacts exposés, le discours des images, le discours textuel sur quelques rares panneaux explicatifs et les discours des guides et du propriétaire du musée. À la différence d'un

musée traditionnel, ces différents discours ne se rejoignent pas. L'absence apparente de parcours, vraisemblablement non intentionnelle, et l'aspect d'immense patchwork, laissent au visiteur le choix d'interpréter de quelle manière cet ensemble d'images et d'objets s'associent ou non à l'histoire de l'esclavage. Contrairement à ce que le nom du musée suggère, le Musée da Silva apprend très peu au visiteur sur les arts et la culture créoles. C'est un portrait de son propriétaire, construit à partir de fragments, de restes et de miettes. Il fournit au chercheur de nombreuses pistes sur le travail de mémoire qui se réalise aujourd'hui dans la société béninoise. Si ce parcours nous semble confus, il n'est pas totalement étranger aux « nouvelles » approches muséographiques. Au Quai Branly, le visiteur doit se promener dans un labyrinthe de pièces sans avoir à sa portée leur contexte « original » et il doit se « débrouiller » presque tout seul pour en trouver un sens. Urbain-Karim da Silva serait-il encore une fois un précurseur, mais cette fois-ci en matière de pratiques muséographiques ? Nous n'en douterions pas.

7.4 Mémoire et oubli chez les descendants d'esclaves

Dans ce chapitre, nous avons vu combien la mémoire de l'esclavage au Bénin, au moins chez les Aguda descendants d'esclaves, se distingue de celle des descendants des marchands d'esclaves, par son caractère lacunaire et fragmentaire. Les initiatives familiales entreprises par les descendants d'esclaves restent éloignées des projets officiels de mise en valeur de la mémoire et de l'histoire de l'esclavage. Si pendant nos entretiens nous avons pu noter une récupération du discours du devoir de mémoire, ce processus semble se faire à un niveau superficiel. Certaines familles, comme les Vieyra, ont mis en place des initiatives comme « l'autel des ancêtres » qui se rapproche de celle que l'on voit chez la famille de Souza. Excepté par quelques mots et expressions comme « traite négrière » ou bien comme « mémoire », utilisés au cours de nos entretiens, les descendants de Sabino Vieyra ne se rappelaient plus les détails du passé de leur ancêtre et ont montré une difficulté certaine à en parler. Ainsi, nous pouvons affirmer que l'ancestralité d'esclave est un élément de fierté, surtout dans les familles qui peuvent en retirer un certain capital politique. Dans le cas de da Silva, il est évident que le fait de mettre en valeur son ascendance d'esclave et ses liens avec le Brésil le place dans une position non pas de victime digne de pitié, mais dans une

position valorisante, telle que celle qu'occupe son ancêtre dans son récit sur la révolte des Malês. En même temps, sa maison et musée sont un arrêt obligatoire pour les groupes de touristes afro-américains et pour les délégations brésiliennes. Sa position lui permettait d'entretenir des rapports privilégiés avec le Brésil. Da Silva accompagne les tendances internationales et, dans la mesure où le débat français sur l'esclavage est devenu plus important, son musée, qui était destiné, au moins en théorie, à préserver l'histoire et la mémoire des familles aguda, en vient à développer de plus en plus un discours de dénonciation de l'esclavage. Il est donc important de rappeler que, même si da Silva veut valoriser la culture et les arts dits « créoles » et mettre de l'avant un discours panafricaniste, son musée ne représente pas de manière collégiale les intérêts de la communauté aguda. En exposant essentiellement un grand nombre d'images publiées dans les revues et relations de voyage françaises et en mettant en valeur la loi Taubira, qui a défini l'esclavage et la traite négrière comme crimes contre l'humanité, sur la façade de son musée, il finit aussi par véhiculer dans son musée un discours qui se rapproche beaucoup de celui de l'ancien colonisateur français.

CONCLUSION

ATLANTIQUE SUD : L'ÉMERGENCE D'UN LIEU DE MÉMOIRE DE LA TRAITE DES ESCLAVES ET DE L'ESCLAVAGE

L'émergence de la mémoire de l'esclavage en République du Bénin est étroitement associée à une vague de patrimonialisation, qui se traduit par la mise en place de projets officiels visant le développement du tourisme culturel. Pour inscrire cette mémoire dans l'espace public, la création de musées publics et privés et la construction de monuments jouent un rôle fondamental.

En Afrique, la vague d'intérêt pour la mémoire fut suivie des demandes de réparations matérielles adressées aux pays occidentaux pour les torts causés par l'esclavage et la colonisation. Dans les sociétés affectées par l'héritage de l'esclavage comme le Brésil, la diaspora se place dans une position différente : les Afro-Brésiliens développent des mouvements d'affirmation culturelle et revendiquent la mise en place d'actions affirmatives.

L'émergence des discours d'affirmation culturelle et de ceux défendant les réparations matérielles s'inspirent des mouvements pour les droits civils aux États-Unis et des luttes anti-coloniales en Afrique. Ils mettent l'accent sur la perte de l'identité originale qui fut arrachée à la diaspora d'abord par la traite des esclaves et ensuite par la colonisation. Rétablir la continuité là où il y a eu une rupture passe alors par la valorisation du passé, qui se situe très souvent en Afrique, le retour aux « racines » africaines pouvant se faire via la

musique, la danse, le théâtre, la religion et, dans les cas étudiées dans cette thèse, principalement par l'image.

Au moment de l'émergence des mouvements pour les droits civils aux États-Unis et pour l'émancipation des pays africains, les historiens du monde anglo-saxon ont concentré leurs recherches sur les estimations chiffrées de la traite atlantique et, notamment, sur son impact démographique en Afrique. Bien que ses recherches se firent longtemps dans l'isolement, ces estimations numériques demeuraient un indicateur important pour mesurer l'impact démographique de la traite en Afrique et, conséquemment, les causes du sous-développement du continent. Ces deux éléments ont balisé les discours anti-racistes et anti-coloniaux des années soixante et soixante-dix en Europe, en Afrique et dans les Amériques.

Les années quatre-vingt-dix furent un moment de rupture avec le passé. La fin de la Guerre froide, la chute des régimes communistes dans les pays de l'Europe de l'Est, la fin des dictatures militaires dans plusieurs pays de l'Afrique de l'Ouest et en Amérique du Sud furent accompagnées de l'émergence de la télévision à câble et de l'Internet. Cette nouvelle configuration intensifia un mouvement d'échanges réciproques entre les communautés issues de l'esclavage et celles du continent africain. Elle aida à éveiller des débats sur le passé et contribua à la circulation des discours et des images. Graduellement, les travaux des historiens anglo-saxons, français et brésiliens sont sortis de l'isolement universitaire et ont été appropriés par les groupes qui se revendiquent les héritiers de l'esclavage. L'histoire et la mémoire de l'esclavage sont désormais perçues comme faisant partie d'une histoire globale, où le monde atlantique se constitue comme un terrain privilégié de dialogue entre l'Europe, les Amériques et l'Afrique, où les Blancs n'occupent plus la place centrale.

Lorsque nous avons abordé les relations entre l'ancien royaume du Dahomey et le Brésil, nous avons montré que la rupture produite au moment de la déportation vers Bahia des captifs, qui venaient principalement des zones occupées par les peuples « yorouba », ne fut jamais absolue. Une fois arrivés à Bahia, plusieurs esclaves des groupes haoussa et yorouba ont réussi à défier leur statut de bien meuble. Ils organisèrent des fuites et des rébellions, ils négocièrent leur liberté, ils préservèrent leur langue et leur religion et ils intégrèrent des confréries catholiques. La répression de cette résistance, dont la révolte des Malês fut le plus important exemple, ramena une partie importante des présumés rebelles dans le Golfe

du Bénin. Ces anciens esclaves « retournés » s'adaptèrent une fois de plus au nouveau contexte. En sol africain, ils ont rejoint les marchands portugais et brésiliens établis sur la côte en y formant des communautés afro-luso-brésilienne. Même après la fin de la traite atlantique des esclaves et de l'abolition de l'esclavage, l'Atlantique Sud continua à être une zone d'échange et de continuité où des traits sociaux et culturels spécifiques ont survécu. Cette « africanité » partagée a défié la domination des Européens et des chefferies locales. Elle a contribué à la construction et au maintien d'une mémoire commune.

La redémocratisation de la République du Bénin de la fin des années quatre-vingt a favorisé la mise en place des projets visant le développement du tourisme culturel. Ces initiatives, où la mémoire de l'esclavage eut un rôle central, furent appuyées par des organismes internationaux comme l'UNESCO. Les projets officiels *La Route de l'esclave* et *Ouidah 92* furent au cœur d'une vague de valorisation de la mémoire de l'esclavage ainsi que des arts, des cultures et des religions africaines. L'État encouragea également la restauration et la conservation des sites historiques. De même, il favorisa la création des musées et la construction de monuments. *La Route des esclaves* a encadré l'installation de dizaines de mémoriaux et de sculptures remémorant l'esclavage et le vodun. Les touristes Afro-Américains deviennent le public cible de ces initiatives. Ils viendront au Bénin pour chercher l'Afrique de leurs ancêtres.

Au Bénin, la commémoration de l'esclavage fut inscrite dans l'espace urbain. Cependant, dans des villes comme Ouidah, cette mise en valeur du passé esclavagiste n'est pas issue de la volonté de ses habitants. À Ouidah et à Porto Novo, les résidants nantis et les groupes organisés se sont vite adaptés à la vague patrimoniale en s'appropriant les monuments, en créant des musées privés et des mémoriaux. Qu'ils soient descendants d'esclaves ou descendants de marchands d'esclaves, l'adhésion au discours de devoir de mémoire diffusé par l'UNESCO et d'autres organismes officiels sur place, renforce leur ambition d'internationalisation.

La ville de Ouidah est devenue un lieu où cohabitent des mémoires plurielles, et souvent conflictuelles, de la traite des esclaves et de l'esclavage. Les sculptures et les mémoriaux rappelant les esclaves déportés partagent aujourd'hui l'espace public avec les statues des divinités des rois d'Abomey, avec un mémorial en hommage aux premiers missionnaires

catholiques et avec le mémorial du marchand d'esclaves brésilien Francisco Félix de Souza. Commerçant prospère, le négrier brésilien se transforma en héros fondateur de la communauté aguda et précurseur du catholicisme au Dahomey. Francisco Félix de Souza devint ainsi le symbole de l'identité « métisse » portée par la patrimonialisation des liens avec le Brésil.

La reconstruction de la mémoire de l'esclavage qui passe par la valorisation des liens avec le Brésil est également visible chez les membres de la communauté aguda qui revendiquent une descendance d'esclave. À la différence des descendants des marchands d'esclaves, la mémoire de l'esclave est toujours associée à un sentiment de honte. Toutefois, une telle affirmation identitaire demeure le privilège des familles nanties qui peuvent en retirer du capital politique. Lorsque Urbain-Karim-Eliseo da Silva affirme publiquement son ascendance d'esclave et, ainsi, ses liens avec le Brésil, il se valorise. L'adaptation de son musée aux nouvelles tendances internationales et à l'intérêt croissant pour l'esclavage lui ont permis de développer un discours de dénonciation de la traite des esclaves. Le mémorial de Francisco Félix de Souza et le Musée da Silva ont constitué le terrain pour mesurer le poids politique des familles aguda. Ils sont également le lieu dans lesquels leurs propriétaires peuvent comparer l'identité brésilienne « originale » et l'identité afro-brésilienne « esclave ».

Au Brésil, la mémoire de l'esclavage se traduit par la lutte visant à corriger les torts du passé et les inégalités sociales dont les Afro-Brésiliens sont toujours victimes. Cette dynamique d'affirmation culturelle fut basée principalement sur la reconstruction et sur la réinvention des liens avec l'« Afrique ». Même si la présence des organismes internationaux fut toujours beaucoup plus discrète au Brésil qu'en République du Bénin, dans les années cinquante, l'UNESCO joua un rôle fondamental pour amorcer la déconstruction du mythe de la démocratie raciale brésilienne. Au cours des années soixante, les organisations afro-brésiliennes ont établi un dialogue avec les représentants du panafricanisme, de l'afrocentrisme et de la négritude, même si ces échanges ont été interrompus à la suite du coup d'État militaire de 1964. C'est seulement à la fin des années soixante-dix qu'on voit au Brésil l'émergence des revendications de l'action affirmative en faveur des Afro-Brésiliens. À l'exception de dates et de lieux bien précis, dont les fêtes de

l'umbanda et du *candomblé*, le carnaval et la journée nationale de la conscience noire, la mémoire de l'esclavage demeure très diffuse. Elle est très peu présente dans l'espace public des villes brésiliennes. L'absence de lieux de souvenir de l'esclavage indique la persistance au Brésil d'un rapport difficile au passé esclavagiste du pays.

La patrimonialisation de l'esclavage se présente différemment au Brésil et au Bénin. Les traits communs sont redevables aux acteurs qui font circuler des discours et des images et qui établissent des liens entre les deux rives de l'Atlantique. Si les échanges humains et culturels entre le Bénin et le Brésil se produisent effectivement, nous pouvons identifier aussi les éléments qui au cours des trente dernières années aidèrent la reconstruction de l'Afrique à Bahia et du Brésil au Bénin.

Ce qui est « africain » au Brésil et ce qui est « brésilien » au Bénin relève beaucoup de l'apparence et, par conséquent, de l'image. Dans cette perspective, les travaux de Pierre Verger, publiés à la fin des années soixante et diffusés à partir de la fin des années quatre-vingt-dix, furent fondamentaux pour le développement des liens entre le Bénin et le Brésil.

À la différence de Roger Bastide et de Melville Herskovits qui cherchèrent au Brésil des survivances de l'« Afrique », Verger fut plus ouvert aux métissages réciproques. Il a construit un discours fondé sur des images et fut ainsi accessible à un public très large. Le travail photographique de Verger montre que les similitudes entre le Bénin et Bahia sont aussi de l'ordre du monde visible : les foulards, les habillements, les vendeuses de rue, les objets, les danses et les peintures corporelles associées au vodun et au candomblé. Se reconnaître Aguda au Bénin ou Afro-Brésilien au Brésil passe par une mise en scène du soi. Cette auto-image se nourrit de l'œuvre photographique de Verger. Les images d'une vendeuse d'*akara* à Ouidah (figure 80) et d'une vendeuse d'*acarajé* à Bahia (figure 81) constituent une preuve « irréfutable » du lien original entre les deux rives de l'Atlantique. Ce regard photographique, qui cadre, qui choisit et qui est lui aussi construit et assujéti par son temps, devient l'œil du témoin qui n'est plus là pour raconter l'expérience vécue pendant et après la déportation. Le travail photographique de Verger conditionne ainsi les études postérieures. Il aide à moduler l'image que les Aguda ont d'eux-mêmes. Preuves et modèles, les images et les enquêtes réalisées sur le terrain par Verger sont aujourd'hui revendiqués par la communauté aguda. Son travail aide ainsi la communauté à développer

une représentation de soi en tant que « Brésiliens ». La population afro-bahianaise les utilise pour renforcer son africanité. Dans l'espace atlantique, l'affirmation de l'identité « afro-brésilienne » passe par l'image. L'Internet lui donne une allure d'image-témoignage, attribuant à l'esclavage et à la traite atlantique une « immédiateté » qui n'existait pas jusque-là. Le travail de Verger finit pour s'inscrire parfaitement dans la vague mémorielle et touristique des années quatre-vingt, en contribuant à patrimonialiser non seulement le vodun et le candomblé, mais aussi la communauté aguda et sa culture.

Nous sommes parties d'une étude comparative entre le travail de mémoire de l'esclavage au Brésil et au Bénin pour arriver à comprendre ces deux régions comme parties intégrantes d'un espace culturel et politique commun, celui de l'Atlantique Sud. Malgré la rupture provoquée par la traite, l'océan ne fut jamais une barrière physique pour les échanges mais plutôt un corridor où il était possible de produire des continuités. L'Atlantique Sud est une large zone où les populations afro-descendantes entreprennent des échanges et modulent des identités. Il comprend un mouvement réciproque où les identités européennes et amérindiennes sont également appropriées sur les deux rives de l'Atlantique en aidant à construire son caractère particulier. L'Atlantique Sud est en train d'émerger dans les consciences, dans le discours et dans les imaginaires comme une zone qui doit son unité aux africanismes partagés. Si la constitution de cette zone de continuité fut largement façonnée par la traite des esclaves, aujourd'hui elle se constitue comme un espace autonome par rapport à l'Occident et au christianisme, même si elle continue d'en être tributaire. Si l'Occident et les Blancs font toujours partie de cet espace, ils n'y occupent néanmoins qu'une position dont l'importance s'effrite. Aujourd'hui zone « naturelle » de rayonnement, sinon d'expansion du Brésil et des puissances africaines, dont le Nigeria et l'Afrique du Sud. Espace de reconnaissance de l'« africanité », l'Atlantique Sud est aussi une zone de reconstruction moderne de ce que la traite a brisé, dispersé, dévalorisé : l'unité des peuples et des cultures issus de l'esclavage. Il devient peut-être aussi pour le continent une zone de promesse de développement dans un espace économique et politique dont l'avenir ne sera plus du ressort de l'Occident.

BIBLIOGRAPHIE ET SOURCES

Sources orales et interviews filmés

Honoré Julião Feliciano de Souza, Chacha VIII, interviewé le 19 juin 2005, Singbomey, Ouidah.

Achilles Patterson, interviewé le 17 juin 2005, Porto Novo.

Francisca Patterson (née Medeiros) interviewée le 22 juin 2005 (Porto Novo), le 29 juillet 2005 (Porto Novo) et le 2 août 2005 (filmé, Porto Novo).

Renée Sadeler (née Vieyra), interviewée le 25 juin 2005 (Porto Novo).

Jacqueline Abul (née Vieyra), interviewée le 25 juin 2005 (Cotonou).

Karin Urbain da Silva, interviewé le 28 juin 2005 (interview et visite filmé au Musée da Silva, Porto Novo), le 22 juillet 2005 (Porto Novo) et le 27 juillet 2005 (interview filmé, Porto Novo).

David de Souza, interviewé le 28 juin 2005 (Cotonou) et le 23 juillet 2005 (Cotonou).

Christian de Souza, interviewé le 28 juin 2005 (Cotonou).

Emile-Désiré Ologoudou, interviewé le 24 juillet (Ouidah).

Alfred Vieyra, interviewé le 5 juillet (interview filmé à Abomey-Calavi).

Christiane de Souza, interviewé le 23 juillet 2005 (Cotonou).

Françoise de Souza, interviewé le 23 juillet 2005 (Cotonou).

Crinot Pereira, interviewé le 2 août 2005 (Porto Novo).

Événements filmés

David de Souza et Christian de Souza, visite filmée du Mémorial de Francisco Félix de Souza (Singbomey, Ouidah), 19 juin 2005.

Assemblée générale supranationale de la famille de Souza (Singbomey, Ouidah), 17 juillet 2005.

Visite au Musée da Silva (Porto Novo), 27 juin 2005,

Rencontre de la délégation de l'Université de Rutgers avec Chachá VIII, 24 juillet 2005 (Singbomey, Ouidah),

Sources imprimées

« Appel de M. Amadou-Mahtar M'Bow, directeur général de l'UNESCO », 22 décembre 2000.

« “Au cœur du Vaudou”, au Bénin l'église Catholique ne cache plus ses liens avec la sorcellerie », *Le Figaro*, Paris, le 29 août 2005.

AHONOU, Alfred. « Mgr de Souza à propos de la visite du Pape au Bénin », *La Nation*, Spécial visite du Pape, janvier-février 1993. p. 3.

« Allocution prononcée par Mr. Elisio Urbain da Silva », Président de la communauté des créoles de l'Ouémé à l'adresse de la délégation brésilienne en visite d'amitié en République Populaire du Bénin à leur passage à Porto Novo, le 20 janvier 1987, photocopie.

BAIMEY, Jean-Baptiste. « Investiture du premier consul honoraire du Brésil au Bénin : un tournant décisif dans les relations entre les deux pays », *La Nation*, lundi 24 août 1992. p. 8.

BAIMEY, Jean-Baptiste. « Le Président Muséveni au cœur des réalités historiques et culturelles de Ouidah », *La Nation*, lundi le 14 juin 1993.

BENNET, James. « Clinton in Africa : the overview in Uganda, Clinton expresses regret on slavery in U.S. », *New York Times*, March 25, 1998, Late edition-final, section A, column 2. p. 1.

BINAZON, R. « La Guerre des vodounons » au Bénin : quelles conséquences pour les manifestations de « Ouidah 92 » et la « Route de l'esclave » ?, *La Nation*, Cotonou, 1992. p. 3.

BLAIR, Tony. « The Shame of Slavery : Prime Minister writes for a New Nation about the transatlantic slave trade and its legacy », *New Nation*, 27 November 2006, issue 513. p. 2-3.

BRATHIER, Léon. « Familles royales d'Abomey : des cérémonies rituelles consacrant la division », *La Nation*, lundi le 23 mars 1992. p. 5.

BRATHIER, Léon. « Sommet africain/africain-américain de Libreville : Quand les petit-fils d'esclaves retrouvent émus, l'Afrique », *La Nation*, mardi le 1^{er} juin 1993. p. 3.

BRATHIER, Léon. « Traite des Noirs : Un Américain demande pardon aux Béninois », *La Nation*, mardi le 26 mai 1992. p.1.

« Discours de bienvenue du porte-parole de son Excellence Mito Honoré Feliciano Julião de Souza, Chacha 8 à la délégation de l'Université de Rutgers (État du New Jersey) », Ouidah, 24 juillet 2005.

DOSSAVI-MESSY, Ephrem. « Le Président Soglo à l'UNESCO : M. Federico Mayor assure la jeune démocratie béninoise du soutien de son institution », *La Nation*, mardi le 26 novembre 1991. p. 7.

« Fins des travaux du pré-lancement du projet inter-regional « Route de l'esclave », *La Nation*, vendredi le 14 juillet 1992. p. 8.

GBOBLENOU, Rhétice. « Investiture de Dada Houédogni Gbèhanzin : le royaume d'Abomey a désormais un nouveau roi », *La Nation*, lundi le 24 janvier 2000, p. 4.

GLETTON-QUENUM, Michel. « Rencontre du Saint-Père avec les responsables du culte vaudou », *La Nation*, lundi le 8 février 1993. p. 4.

GLETTON-QUENUM, Michel. « Visite du ministre d'État à Ouidah », *La Nation*, lundi le 21 septembre 1992. p. 8.

Gléxwé Xwé : édition 2001, Ouidah, 2001.

HOUNTONDJI, Paulin. « Conférences nationales en Afrique : sens et limites d'un modèle », *La Nation*, vendredi le 25 juin 1993.

HOUNTONDJI, Paulin. « Le Ministre de la culture déclare : "Non, les cultures du Bénin ne sont pas des cultures vaudou" », *La Nation*, Cotonou, 27 novembre 1992. p. 5.

« Inauguration du Musée da Silva des arts et de la culture », *Le Patriote*, Porto Novo, 2 novembre 1998. p. 10-11.

Journal officiel de la colonie du Dahomey et dépendances, 1^{er} octobre 1896. p. 3.

Journal officiel de la colonie du Dahomey et dépendances, samedi, 15 février, 1896. p. 2.

Journal officiel de la colonie du Dahomey et dépendances, vendredi, le 15 novembre, 1895. p. 2.

« Le Message du Pape Jean-Paul II à son arrivée à Cotonou », *La Nation*, vendredi le 5 février 1993. p. 5.

« Manifesto Aprovado pelo Movimento Pró-PT, 10 de fevereiro de 1980 », *Diário Oficial da União*, 21 de outubro de 1980.

« Messe d'action de grâce pour le Bénin : Mgr de Souza rend grâce à Dieu pour tous ses bienfaits », *La Nation*, Mardi 16 Avril, 1991, p. 1.

Ouidah 92, dépliant du festival.

ROUX, Emmanuel de. « Le Mythe de la Maison des esclaves qui résiste à la réalité », *Le Monde*, 27 décembre 1996.

SAUVAGE, Christian. « Un Prix pour Les Traites négrières », interview avec Olivier Pétré-Grenouilleau, *Journal du Dimanche*, France, numéro 3049, le 12 juin 2005.

SENI, N. Boni. « Inauguration de la "Porte du non retour" à Djèbadji plage Ouidah : Reconstituer des anneaux de la mémoire », *La Nation*, vendredi, décembre 1995.

SILVA, Urbain-Karim-Elisio da. *Le Code Noir*. Porto Novo, 1999.

Slave Route Project, UNESCO, newsletter 4, juin 2007.

SOGLO, Nicéphore. « L'allocution du Président Soglo au 28^e Sommet de l'O.U.A. à Dakar », *La Nation*, Cotonou, 13 juillet 1992. p. 5.

SOGLO, Nicéphore. « Ouidah 92 est avant tout une manifestation du souvenir », discours d'ouverture, *La Nation*, mercredi, le 10 février 1993. p. 3.

SOGLO, Nicéphore. « Allocution du président Soglo à la cérémonie de clôture du festival international des cultures vodun », *La Nation*, lundi le 22 février 1993. p. 5.

SOGLO, Nicéphore. « Discours de son excellence Monsieur le Président de la République du Bénin à l'occasion du lancement du projet international « La Route de l'esclave », *La Nation*, vendredi le 2 septembre 1994. p. 5-7.

SOGLO, Nicéphore. « L'allocution du Président Soglo au 28^e Sommet de l'O.U.A. à Dakar », *La Nation*, Cotonou, 13 juillet 1992. p. 5.

SOGLO, Nicéphore. « Nous devons reprendre confiance en nous-mêmes et nous mettre au travail », discours de son excellence Monsieur Nicéphore D. Soglo à l'ouverture des travaux de la 29^e Conférence des chefs d'État et de gouvernement de l'OUA, *La Nation*, vendredi le 9 juillet 1993.

SONANYON, B. « Jean-Paul II sur l'île de Gorée : Pardon pour le "honteux commerce" des esclaves », *La Croix du Bénin*, 20 mars 1992. p. 10.

TAUBIRA, Christiane. « Communiqué de Presse », Paris, 17 novembre 2005.

UNESCO, « Final Report », Intergovernmental Committee for the Protection of the World Cultural and Natural Heritage, Second Session, Washington, D. C., United States, 5 to 8 September 1978, CC-78/CONF. 010/10 Rev., Paris, 9 octobre 1978.

UNESCO, « Report of the Rapporteur on the Third Session of the Rapporteur of the World Cultural and Natural Heritage », Convention concerning the protection of the World Cultural and Natural Heritage, Cairo and Luxor, 22 to 26 October 1979, CC-79/CONF. 003/13, Paris, 30 November 1979.

UNESCO. « La route de l'esclave », (brochure), Paris, Unesco, 2006. p. 3.

« Visite du Pape au Bénin : Un pèlerin de la paix », *La Nation*, vendredi le 5 février 1993. p. 5.

Bibliographie

ADESKY Jacques d'. « Pluralismo étnico e multiculturalismo », *Afro-Ásia*, 19-20, 1997. p. 165-182.

AGBANON II, Fio. *Histoire de Petit-Popo et du Royaume Guin*, Paris, Lomé, Darthala, Haho, 1991 (1934).

AGIER, Michel. « Racism, Culture and Black Identity in Brazil », *Bulletin of Latin American Research*, vol. 14, n° 3, September 1995. p. 245-264.

AGIER, Michel. « Présentation » dans Michel AGIER, dir., *Les Mots du discours afro-brésilien en débat*, *Cahiers du Brésil contemporain*, 49/50, 2002. p. 5-10.

AGIER, Michel. « Racism, Culture and Black Identity in Brazil », *Bulletin of Latin American Research*, 14 (3) September 1995. p. 245-264.

AJAYI, J. F. Ade. « La politique de Réparation dans le contexte de la mondialisation » dans Bogumil JEWSIEWICKI, dir., *Cahiers d'Études africaines*, XLIV (1-2), 173-174, 2004. p. 41-63.

ALENCASTRO, Luiz Felipe de « Le versant brésilien de l'Atlantique-Sud : 1550-1850, *Annales : Histoire, Sciences Sociales*, 61 (2) mars-avril 2006, p. 339-382.

ALENCASTRO, Luiz Felipe de. *O trato dos viventes : formação do Brasil no Atlântico Sul, séculos XVI e XVII*. São Paulo, Companhia das Letras, 2000. 525 p.

ALENCASTRO, Luiz Felipe de « Le commerce des vivants: traité des esclaves et "Pax lusitana" dans l'Atlantique sud », thèse de doctorat, Paris, Université de Paris X, 1986.

APPIAH, Kwame Anthony. « Comprendre les réparations : une réflexion préliminaire » dans Bogumil Jewsiewicki, dir., *Réparations, Restitutions, Réconciliations*, *Cahiers d'Études africaines*, XLIV (1-2), 173-174, 2004. p. 25-40.

- ARAGO, Jacques. *Souvenirs d'un aveugle, voyage autour du monde*. Paris, Hortet et Ozanne, 1839.
- AUGÉ, Marc. *Les Formes de l'oubli*. Paris, Payot, 1998. 121 p.
- BAKO- ARIFARI. Nassirou. « La Mémoire de la traite négrière dans le débat politique au Bénin dans les années 1990 », *Journal des Africanistes*, 70 (1-2) 2000. p. 221-231.
- BARTHÉLEMY, Gérard. « Réflexions sur deux mémoires inconciliables : celle du maître et celle de l'esclave : le cas d'Haïti », dans Bogumil Jewsiewicki, dir., *Réparations, Restitutions, Réconciliations, Cahiers d'Études africaines*, XLIV (1-2), 173-174, 2004. p. 127-139.
- BASTIDE Roger et Florestan FERNANDES. *Branços e negros em São Paulo; ensaio sociológico sobre aspectos da formação, manifestações atuais e efeitos do preconceito de cor na sociedade paulistana*, São Paulo, Companhia Editora Nacional, 1959.
- BASTIDE, Roger « A imprensa negra no Estado de São Paulo », Universidade de São Paulo, Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras, Boletim CXXI, Sociologia, 2, *Estudos Afro-Brasileiros*, 2^a série, 1951.
- BASTIDE, Roger et Florestan FERNANDES. *Negros e brancos em São Paulo*, São Paulo, Anhembi, 1955.
- BASTIDE, Roger. « Mémoire collective et sociologie du bricolage », *L'Année sociologique*, 21, 1960. p. 65-108.
- BASTIDE, Roger. *Les Religions africaines au Brésil*, Paris, PUF, 1995.
- BAZIN, Jean et Emmanuel TERRAY, éd., *Guerres de lignages et guerres d'État en Afrique*. Paris, Éditions des Archives contemporaines, 1982. 536 p.
- BAY, Edna G. « Protection, Political Exile, and the Atlantic Slave Trade : History and Collective Memory in Dahomey, *Slavery & Abolition*, 22 (1) April 2001. p. 22-41.
- BAY, Edna G. *Wives of the Leopard : Gender, Politics and Culture in the Kingdom of Dahomey*. Charlottesville & London, Virginia Press, 1998. 376 p.
- BECKER, Charles. « Note sur les chiffres de la traite atlantique française au XVIII^e siècle », *Cahiers d'études africaines*, XXVI, 24, 1986. p. 633-679.
- Behanzin : Roi d'Abomey, Behanzin : King of Abomey*, Paris, Musée du Quai Branly, Fondation Zinsou, 2006.

- BENASSAR, Bartolomé et Richard MARIN. *Histoire du Brésil, 1500-2000*. Paris, Fayard, 2000.
- BIARD, François-Auguste. *Deux Années au Brésil*. Paris, Hachette, 1862.
- BLIER, Susan. *African Vodun : Art Psychology, and Power*. Chicago, Chicago University Press, 1995. 476 p.
- BONACCI, Giulia « Pionniers et héritiers. Histoire du retour, des Caraïbes à l'Éthiopie (XIX^{ème}-XX^{ème} siècles) », thèse de doctorat, Paris, École des Hautes Études en Sciences Sociales, 2007.
- BONNIOL, Jean-Luc « Commentaire » dans « Les lieux de mémoire de l'esclavage et de la colonisation », colloque *Les lieux de mémoire : histoire et mémoire*, Séminaire virtuel *Mémoire historiques d'ici et d'ailleurs*, Paris, Maison Suger (MSH), AUF, EHESS et Chaire du Canada en histoire comparée de la mémoire, 26 janvier 2005, [conférence sur support numérique].
- BOSCO João et Aldir BLANC, « Mestre Sala dos Mares », 1974, chanson enregistrée par Elis Regina, *Elis*, Phonogram, 1974.
- BOTTE, Roger et al., éd. *L'Ombre portée de l'esclavage. Avatars contemporains de l'oppression sociale*. *Journal des Africanistes*, 70 (1-2), 2000. 341 p.
- BOTTE, Roger. « Les habits neufs de l'esclavage » dans Roger Botte, éd., *Esclavage moderne ou modernité de l'esclavage ?*, *Cahiers d'études africaines*, 179-180, 2005. p. 651-666.
- BOTTE, Roger « Stigmates sociaux et discriminations religieuses : l'ancienne classe servile au Fuuta Jaloo », *Cahiers d'études africaines*, XXXIV (133-135) 1994. p. 109-136.
- BOUET, Auguste. « Le Royaume de Dahomey », *L'Illustration*, 20, 1852. p. 31-42; p. 58-62; p. 71-74.
- BRAGA, Júlio Santana. « Notas sobre o "Quartier Brésil no Daomé", *Afro-Ásia*, 1968, p. 55-62.
- BRUNER, Edward M. « Tourism in Ghana : The Representation of Slavery and the Return of the Black Diaspora », *American Anthropologist*, 98 (2) 1996. p. 290-304.
- BURDICK, John. « The Lost Constituency of Brazil's Black Movements », *Latin American Perspectives*, 25 (1), The Brazilian Left and Neoliberalism, January, 1998, p. 138.
- CAFURI, Roberta. *In Scena la memoria : antropologia dei musei e dei siti storici del Benin*. Torino, L'Harmattan, 2003. 139 p.

- CALDWELL, John C., J. E. INIKORI ; Patrick MANNING, « Two Comments on Manning. "The Enslavement of Africans : A Demographic Model", CJAS/RCEA, 15, 1981, and a Response », *Revue Canadienne des études africaines/Canadian Journal of African Studies*, 16 (1) 1982. p. 127-139.
- CARDOSO, Fernando Henrique. *Capitalismo e escravidão no Brasil Meridional*. São Paulo, Difusão Européia do Livro, 1962.
- CARRETTA, Vincent. *Equiano, the African : biography of a self-made man*. Athens, Georgia University Press, 2005.
- CÉLIUS, Carlo Avierl. « L'esclavage au musée. Récit d'un refoulement », *L'Homme*, 145, 1998. p. 249-261.
- CESAIRE, Aimé. *Cahiers d'un retour au pays natal*, Paris, Bordas, 1947.
- CESAIRE, Aimé. *Discours sur le colonialisme*, Paris, Réclame, 1950.
- CHATWIN, Bruce. *The Viceroy of Ouidah*. Jonathan Cape, 1980.
- CHIRAC, Jacques. « Allocution prononcée le 10 Mai 2006, à l'occasion du premier jour de commémoration de l'esclavage ».
- CHIVALLON, Christine. *La Diaspora noire des Amériques : expériences et théories à partir de la Caraïbe*. Paris, CNRS, 2004.
- CHIVALLON, Christine. « Bristol and the eruption of memory : making the slave-trading past visible », *Social & Cultural Geography*, 2 (3) 2001. p. 347-363.
- CODO, Bellarmin C. « Les 'Brésiliens' en Afrique de l'Ouest : Hier et Aujourd'hui » dans LOVEJOY, Paul, ed., *Identifying Enslaved Africans : The 'Nigerian' Hinterland and the African Diaspora*. Toronto, York University, 1997. p. 428-437.
- CODO, Bellarmin C. « Returning Afro-Brazilians » dans DIÈNE, Doudou (éd.). *From chains to bonds: the slave trade revisited*. Paris, UNESCO; New York, Berghahn Books, 2001. p. 55-64.
- COLLEYN, Jean-Paul. *Éléments d'anthropologie sociale et culturelle*. Bruxelles, Éditions de l'Université de Bruxelles, 1998 [1979]. 225 p.
- Comité pour la mémoire de l'esclavage, *Mémoires de la traite négrière, de l'esclavage et de leurs abolitions*, Rapport à Monsieur le Premier Ministre, 12 avril 2005.
- CONNERTON, Paul. *How Societies Remember*. Cambridge, Cambridge University Press, 1989. 121 p.

- CONRAD, Robert. *The Destruction of Brazilian Slavery, 1850-1888*. Berkeley, University of California Press, 1972.
- COOMBES, Annie E. *History After Apartheid: Visual Culture and Public Memory in a Democratic South Africa*. Durham, Duke University Press, 2003. 384 p.
- COQUERY-VIDROVITCH, Catherine and Bogumil JEWSIEWICKI. « Africanist Historiography in France and Belgium : Traditions and Trends », dans Bogumil JEWSIEWICKI and David NEWBURY, *African Historiographies : What History for which Africa ?*, Berverly Hills, Sage Publications, 1986.
- COQUERY-VIDROVITCH, Catherine dir. *Histoire démographique, concept d'ethnie et recherches diverses*. Paris, L'Harmattan, *Cahier Afrique Noire*, 8, 1985. 200 p.
- COQUERY-VIDROVITCH, Catherine. « L'histoire vivante », *Cahier d'études africaines*, vol. XVI, 61-62, 1976, p. 67-73.
- COQUERY-VIDROVITCH, Catherine. *L'Afrique et les Africains au XIX^e siècle : mutations, révolutions, crises*. Paris, Armand Colin, 1999. 300 p.
- COQUERY-VIDROVITCH, Catherine. *L'Afrique occidentale au temps des Français : colonisateurs et colonisés (c.1860-1969)*. Paris, La Découverte, 1992. 460 p.
- CORNEVIN, R. *Histoire du Dahomey*. Paris, Berger-Levrault, 1962. 568 p.
- CORRÊA, M. *Ilusões da liberdade: a escola Nina Rodrigues e a antropologia no Brasil*, Bragança Paulista, UDUSF, 1998.
- CORRÊA, Mariza. *Ilusões da liberdade: a escola Nina Rodrigues e a antropologia no Brasil*, Bragança Paulista, UDUSF, 1998. 487 p.
- COSTA E SILVA, Alberto da. *A manilha e o libambo: a África e a escravidão de 1500 a 1700*. Rio de Janeiro, MINC/BN, Departamento Nacional do Livro, 2002. 1071 p.
- COSTA E SILVA, Alberto da. *Francisco Félix de Souza, mercador de escravos*. Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 2004. 208 p.
- COSTA E SILVA, Alberto da. *Um rio chamado Atlântico : A África no Brasil e o Brasil na África*. Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 2003. 287 p.
- COTTIAS, Myriam. *La Question noire : histoire d'une construction coloniale*. Paris, Bayard, 2007. 123 p.
- CUNHA, Manuela Carneiro da. *Negros, estrangeiros : os escravos libertos e sua volta à África*. São Paulo, Brasiliense, 1985. 231 p.
- CUNHA, Marianno Carneiro da. *Da Senzala ao Sobrado*. São Paulo, Nobel, Edusp, 1985.

- CURTIN, Philip D. *The Atlantic Slave Trade : A Census*. Madison, The Wisconsin University Press, 1969. 338 p.
- CURTO, José C. « A Quantative Reassessment of the Legal Portuguese Slave Trade from Luanda, Angola, 1710-1830 », *African Economic History*, 20, 1992. p. 1-14 et p. 16-25.
- D'ADESKY, Jacques. *Pluralismo étnico e multiculturalismo, Afro-Ásia*, 19-20, 1997. p. 165-182.
- D'ADESKY, Jacques. *Racismes et antiracismes au Brésil*. Paris, Hommes et Migrations, 1998.
- DAGET, Serge, éd. *De la Traite à l'esclavage : actes du Colloque international sur la traite des Noirs*. Nantes 1985, Nantes, Université de Nantes, Centre de recherches sur l'histoire du monde atlantique, Société française d'histoire d'outre-mer. 2 v.
- DAGET, Serge. *La Répression de la traite des Noirs au XIXe siècle : l'action des croisières françaises sur les côtes occidentales de l'Afrique (1817-1850)*, Paris, Karthala, 1997.
- DAGET, Serge. *La Traite des Noirs : bastilles négrières et velléités abolitionnistes*, Rennes, Ouest-France Université, 1990.
- DEBRET, Jean-Baptiste. *Viagem Pitoresca e Histórica ao Brasil*, São Paulo, Editora da Universidade de São Paulo, 1972. 2v.
- DEBRET, Jean-Baptiste. *Voyage pittoresque et historique au Brésil*, Rio de Janeiro, Distribuidora Record, 1965. (fac-similé de l'édition originale de Firmin-Didot Frères, Paris, 1834). 3v.
- DEGLER, Carl. *Neither Black nor White : Slavery and Race Relations in Brazil and the United States*. Madison, University of Wisconsin Press, 1986.
- DENIS, Dohou Codjo. « Influences brésiliennes à Ouidah », *Afro-Ásia*, no 12, 1976. p. 193-209.
- DOUXAMI, Christine « Teatro negro : a realidade de um sonho sem sono », *Afro-Ásia*, 25-26, 2001, p. 313-363.
- DU BOIS, W.E.B. *The Philadelphia Negro*, New York, Lippincott, 1899.
- DU BOIS, W.E.B. *The Souls of Black Folk : Essays and Sketches*. Chicago, A. C. McClurg & Co, 1903.

- DUNCAN, John. *Travels in Western Africa in 1845 & 1846: comprising a journey from Whydah, through the kingdom of Dahomey, to Adofoodia in the interior*. London, Cass, 1968. 2 v. [facsimilé de l'édition de 1847].
- DUPRÉ, Georges. « Le Commerce entre sociétés lignagères : les Nzabi dans la traite à la fin du XIX^e siècle (Gabon-Congo) », *Cahiers d'études africaines*, 1972, 12 (48) 1972. p. 616-658.
- DUTT, Sagarika. *The Politicization of the United Nations Specialized Agencies : A Case Study of Unesco*. Lewiston (NY), Lampeter, Mellen University Press, 1995. 327 p.
- École du Patrimoine Africain. *Tourisme culturel sur la Route de l'esclave : Rapport de synthèse*, Porto-Novo, 2002.
- ELTIS David and Lawrence C. JENNINGS. « Trade between Western Africa and the Atlantic World in the Pre-Colonial Era », *American Historical Review*, XLIII (4) 1988. p. 936-959.
- ELTIS, David « The Transatlantic Slave Trade : Revised Estimates of the Volume and Direction from the Second Edition of the Cambridge Database of Voyages », communication non publiée, présentée au 120th Annual Meeting of the American Historical Association, Philadelphia, 6 January, 2006. p. 1-22.
- ELTIS, David Stephen D. BEHRENDT, David RICHARDSON and Herbert S. KLEIN, eds., *Trans-Atlantic Slave Trade Database on CD-ROM*, Cambridge, 1999, ressource électronique. 1 CD.
- ELTIS, David. « The Volume and Structure of the Transatlantic Slave Trade: A Reassessment », *William and Mary Quarterly*, 3rd Series, LVIII (1) January 2001. p. 17-46.
- ELTIS, David. *Economic Growth and the Ending of the Transatlantic Slave Trade*. New York, Oxford University Press, 1987. 418 p.
- EYERMAN, Ron. « The Past in the Present : Culture and the Transmission of Memory », *Acta Sociologica*, 47 (2) 2004. p. 159-169.
- FAGE, J. D. « African Societies and the Atlantic Slave Trade, *Past and Present*, 125, Nov. 1989. p. 110-111.
- FAGE, J. D. « Slavery and the Slave Trade in the Context of West African History », *The Journal of African History*, 10 (3) 1969. p. 393-404.
- FAGE, J. D. « The Effect of the Export Slave Trade on African Populations », *The Population Factor in African Studies*, ed., R. J. A. R. Rathbone and R. P. Moss, London, University of London Press, 1975. p. 15-23.

- FARGION, Janet Topp (compilation et texte), *Out of Cuba : Latin American Music Takes Africa By Storm*, 2005, disque compact.
- FAUQUE, Claude et Marie-Josée THIEL. *Les Routes de l'esclavage. Histoire d'un très grand « dérangement »*. Paris, Hermé, 2004.
- FAVRET-SAADA, Jeanne. *Les Mots, la mort et les sorts*. Paris, Gallimard, 1985 [1977]. 427 p.
- FERNANDES, Florestan. *A integração do negro na sociedade de classes*. São Paulo, Cia Editora Nacional, 1965.
- FERRARA, Miriam Nicolau. *A imprensa negra paulista (1915-1963)*. São Paulo, FFLCHUSP, 1986.
- FERRO, Marc. *Le Livre noir du colonialisme*. Paris, Hachette, 2003. 1124 p.
- FERRO, Marc. *Le Ressentiment dans l'histoire*. Paris, Odile Jacob, 2007. 224 p.
- FLORENTINO, Manolo et José Roberto GOÉS. *A paz nas senzalas : famílias escravas e tráfico atlântico*. Rio de Janeiro, c. 1790-1850. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1997. 250 p.
- FLORENTINO, Manolo. *Em costas negras : uma história do tráfico atlântico de escravos entre a África e o Rio de Janeiro, séculos XVIII e XIX*. Rio de Janeiro, Arquivo Nacional, 1995. 300 p.
- FONSECA, Maria Nazareth Soares, org. *Brasil afro-brasileiro*. Belo Horizonte, Autêntica, 2001. 347 p.
- FORBES, Frederick Edwyn. *Dahomey and the Dahomans : being the journals of two missions to the King of Dahomey and residence at his capital in the years, 1849 and 1850*. London : Cass, 1966. 2 v. [1851].
- FRAGOSO, João Luís Ribeiro et Manolo FLORENTINO. *O arcaísmo como projeto : mercado atlântico, sociedade agrária e elite mercantil no Rio de Janeiro, c. 1790-c.1840*. Diadorim, 1993. 118 p.
- FREYRE, Gilberto. « Acontece que são Baianos », *Problemas de Antropologia*, Rio de Janeiro, p. 263-319.
- FREYRE, Gilberto. *Casa-Grande e Senzala : a formação da família brasileira sob o regime patriarcal*. Rio de Janeiro, Global, 2003 [1933]. 736 p.
- FURTADO, Celso. *Formação Econômica do Brasil*. São Paulo, Editora Fundo de Cultura, 1959.

- GARCIA, Januário org. *25 Anos (1980-2005) : Movimento negro no Brasil*. Brasília, Fundação Cultural Palmares, 2006.
- GIL, Gilberto. « Sarara miolo », chanson enregistrée par Gilberto Gil, *Realce*, 1990.
- GILROY, Paul. *The Black Atlantic : Modernity and Double Consciouness*. Cambridge, Harvard University Press, 1993. 261 p.
- GLEASON, Judith. *Agotime : her legend*. New York, Grossman, 1970.
- GLÈLÈ, Maurice Ahanhanzo. *Le Danxome : du pouvoir aja à la nation fon*. Paris, Nubia, 1974.
- GLISSANT, Édouard. *Mémoires des esclavages*. Paris, Gallimard, 2007. 177 p.
- GOLDSTEIN, Donna, « "Interracial" Sex and Racial Democracy in Brazil : Twin Concepts ? », *American Anthropologist*, 101 (3), 1999, p. 563-578.
- GOMES, Ângela de Castro. « L'Histoire du Brésil écrite par l'Estado Novo : démocratie raciale contre démocratie libérale », *Lusotopie*, 1997. p. 267-273.
- GORENDER, Jacob. *O Escravismo Colonial*, São Paulo, Editora Ática, 1978.
- GOULART, Mauricio. *A escravidão africana no Brasil: das origens à extinção do tráfico*, São Paulo, Editora Alfa-Omega, 1975 [1949].
- GUIMARÃES, Antonio Sérgio Alfredo. « Intelectuais negros e formas de integração nacional », *Estudos Avançados*, 18, 50, 2004. p. 271-284.
- GUIMARÃES, Antônio Sérgio Alfredo. « Preconceito de cor e racismo no Brasil », *Revista de Antropologia*, São Paulo, USP, 47 (1) 2004. p. 9-43.
- GUIMARÃES, Antônio Sérgio Alfredo. « Démocratie raciale », dans Michel Agier, *Les mots du discours afro-brésilien en débat, Cahiers du Brésil Contemporain*, numéro 49/50, 2002. p. 11-38.
- GUIMARÃES, Antônio Sérgio Alfredo. « Depois da democracia racial », *Tempo Social, revista de Sociologia da USP*, 18 (2) 2006. p. 269-287.
- GUIMARÃES, Antonio Sérgio Alfredo. « Resistência e revolta nos anos 60 : Abdias Nascimento », communication présentée au séminaire *Brazil : Race and Politics in the Americas*, University of Texas at Austin, 16 septembre 2005 et aussi au *XXIV Encontro Nacional da ANPOCS*, Caxambu, octobre 2005.

- GUIMARÃES, Manoel Luís Salgado. « Nação e Civilização nos Trópicos : O Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro e o Projeto de uma História Nacional », *Estudos Históricos*, 1, 1988. p. 15-27.
- GURAN, Milton. *Agudás : os « Brasileiros » do Benim*. Rio de Janeiro, Editora Nova Fronteira, 1999. 290 p.
- HALBWACHS, Maurice. *La Mémoire collective*. Paris, Presses universitaires de France, [1949] 1968. 170 p.
- HALBWACHS, Maurice. *Les Cadres sociaux de la mémoire*. Paris, Albin Michel, 1996 [1925]. 367 p.
- HALL, Gwendolyn Midlo. « African ethnicities and the meanings of 'Mina' », dans Paul E. Lovejoy & David R. Trotman (eds.), *Trans-Atlantic Dimensions of Ethnicity in the African Diaspora*, London, New York, 2003. p. 65-81.
- HARTOG, François. « Le témoin et l'historien », communication non publiée, présentée au XIXe Congrès International des Sciences Historiques, Oslo, 6 au 13 août 2000. p. 1-22.
- HARTOG, François. *Régimes d'historicité : présentisme et expériences du temps*. Paris, Seuil, 2003. 257 p.
- HASSMANN, Rhoda E. Howard. « Reparations to Africa and the Group of Eminent Persons », dans Bogumil Jewsiewicki, dir., *Réparations, Restitutions, Réconciliations, Cahiers d'études africaines*, XLIV (1-2), 173-174, 2004. p. 81-97.
- HAZOUMÉ, Paul. *Le Pacte de Sang au Dahomey*. Paris, Institut d'ethnologie, 1956.
- HENRIQUES, Isabel Castro et Louis SALA-MOLINS. *Déraison, esclavage et droit : les fondements idéologiques et juridiques de la traite négrière et de l'esclavage*. Paris, Unesco, 2002. 375 p.
- HERSKOVITS, Melville J. *Dahomey : An Ancient West African Kingdom*. Evanston, Northwestern University Press, 1967. 2v.
- HERZOG, Werner. *Cobra Verde*, 1987. 1 DVD.
- HIRSCH, Marianne. *Family Frames, Photography Narrative and Postmemory*. Cambridge, Harvard University Press, 1997.
- HOGGART, Richard. *An Idea and its Servants : Unesco from within*. Londres. Chatto and Windus, 1978. 220 p.
- HOLLY, Daniel. *Le Tiers-monde et l'économie mondiale*. Montréal, Presses de l'Université de Montréal, 1981. 176 p.

- IANNI, Octavio. « Octavio Ianni: o preconceito racial no Brasil », *Estudos Avançados*, 18, (50) 2004, p.6-20.
- IANNI, Octavio. *Escravidão e Racismo*. São Paulo, Hucitec, 1978.
- IANNI, Octavio. *As metamorfoses do escravo*. São Paulo, Difel, 1962.
- INIKORI, Joseph E. « The Slave Trade and the Atlantic Economies, 1451 – 1870 », *The African Slave Trade from the fifteenth to the nineteenth century*. Paris, Unesco, 1979, p. 56-87.
- INIKORI, Joseph E. « Under-population in Nineteenth - Century West Africa: The Role of the Export Slave Trade », *African Historical Demography*, 11, Edinburgh, Centre of African Studies, University of Edimburgh, 1981. p. 283-313.
- INIKORI, Joseph E. « Ideology versus the Tyranny of Paradigm : Historians and the Impact of the Atlantic Slave Trade on African Societies », *African Economic History*, 22, 1994. p. 37-58.
- IROKO, A. Félix. *La Côte des esclaves et la traite atlantique. Les Faits et le jugement de l'histoire*. Cotonou, Nouvelle Presse Publications, 2003. 207 p.
- JENNINGS, L. C. « French Policy towards Trading with African and Brazilian Slave Merchants, 1840-1853 », *The Journal of African History* 17 (4) 1976. p. 515-528.
- Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. *Metodologia do censo demográfico 2000*, Rio de Janeiro, Ministério do Planejamento, Orçamento e Gestão, Série Relatórios Metodológicos, volume 25, 2003. 568 p.
- JEWSIEWICKI, Bogumil. « African Studies: France and the United States », dans Paul Tiyambe Zeleza, *The Study of Africa, volume II : Global and Transnational Engagements*, Dakar, Codesria. p. 127-145.
- JEWSIEWICKI, Bogumil. « Héritages et réparations en quête d'une justice pour le passé ou le présent », dans Bogumil Jewsiewicki, dir., *Réparations, Restitutions, Réconciliations, Cahiers d'Études africaines*, XLIV (1-2), 173-174, 2004. p. 7-24.
- JEWSIEWICKI, Bogumil. « De la vérité à la réconciliation. Comment travaille le souvenir? », *Le Débat*, 122, 2002. p. 63-77.
- JEWSIEWICKI, Bogumil. « L'actualité de la mémoire et l'émergence du témoin », Séminaire virtuel Mémoire historiques d'ici et d'ailleurs, Paris, Maison Suger (MSH), AUF, EHESS et Chaire du Canada en histoire comparée de la mémoire, 10 décembre 2003, conférence sur support numérique.

- JOHNSON III, Ollie A. « Racial Representation and Brazilian Politics : Black Members of the National Congress, 1983-1999 », Special Issue : *Brazil : The Challenge of Constitutional Reform, Journal of Interamerican Studies and World Affairs*, 40 (4) Winter 1998. p. 97-118.
- JOHNSON III, Ollie A. « Representação racial e política no Brasil : parlamentares negros no Congresso Nacional (1983-99) », *Estudos Afro-Asiáticos*, 38, dezembro 2000, p. 7-29.
- JUNIOR, Caio Prado. *Formação do Brasil Contemporâneo*. São Paulo, Livraria Martins, 1942.
- KAUFMANN, Jean-Claude. *L'Entretien compréhensif*. Paris, Nathan, 1996. 127 p.
- KEREKOU, Mathieu. *Dans la Voie de l'édification du socialisme*, recueil des discours de notre grand camarade de lutte le président Kerekou, République Populaire du Bénin, Éditions Graphic Africa, 1979.
- KLEIN Herbert. « Tráfico de escravos », *Estatísticas Históricas do Brasil, Séries econômicas, demográficas e sociais de 1500 a 1985*, Rio de Janeiro, IBGE, 1987.
- KLEIN, Martin. « Towards a Theory of Slavery », *Cahiers d'études africaines*, XXVI (104) 1986, p. 693-697.
- KLEIN, Martin. *Slavery and Colonial Rule in French West Africa*. Cambridge, Cambridge University Press, 1998.
- POMIAN, Krzysztof. *Collectionneurs, amateurs, curieux: Paris-Venise, XVI^e - XIII^e siècles*, Paris, Gallimard, 1987, p. 18.
- LACOMBE, Américo Jacobina Eduardo Silva e Francisco de Assis BARBOSA. *Rui Barbosa e a queima dos arquivos*. Rio de Janeiro, Fundação Casa de Rui Barbosa, 1988.
- LAFFITTE, Abbé. *Le Dahomé : souvenirs de voyage et de mission*. Tours, Alfred Mame et Fils, 1880.
- LAKOSSOU, Clément Koudessa. « The Slave Trade and Cultural Tourism » dans DIÈNE, Doudou, éd., *From Chains to Bonds: The Slave Trade Revisited*. Paris, UNESCO; New York, Berghahn Books, 2001. p.446-452.
- LAVABRE, Marie-Claire. « Usages et mésusages de la mémoire », *Critique internationale*, 7, 2000, p. 48-57.
- LAW, Robin. « A comunidade brasileira de Uidá e os últimos anos do tráfico atlântico de escravos, 1850-66 », *Afro-Ásia*, 27, 2002. p. 41-77.

- LAW, Robin and Paul E. Lovejoy, ed., *The Biography of Mahommah Gardo Baquaqua : His Passage from Slavery to Freedom in Africa and America*, Princeton, Markus Wiener Publishers, 2001.
- LAW, Robin. « Ethnicities of Enslaved Africans in the Diaspora : On the Meanings of 'Mina' (Again) », *History in Africa*, 32 (2005). p. 247-267.
- LAW, Robin. « Etnias de africanos na diáspora : novas considerações sobre os significados do termo 'mina' », *Tempo*, no 20, volume 10, janeiro de 2006. p. 109-131.
- LAW, Robin. « The Atlantic Slave Trade in local history writing in Ouidah (Republic of Bénin) », communication non publiée présentée au colloque « Literacy Manifestations of the African Diaspora », University of Cape Coast, Ghana, du 10 au 14 novembre 2003.
- LAW, Robin. « A carreira de Francisco Félix de Souza na África Ocidental (1800-1849) », *Topoi*, Rio de Janeiro, mar. 2001. p. 9-39.
- LAW, Robin. « Ethnicity and the Slave Trade: "Lucumi" and "Nago" as Ethnonyms in West Africa », *History in Africa*, 24, 1997. p. 205-206.
- LAW, Robin. « The Evolution of the Brazilian Community in Ouidah », *Slavery & Abolition*, 22 (1) 2001. p. 3-21.
- LAW, Robin. *Ouidah : The Social History of a West African Slaving « Port », 1727-1892*. Athens, Ohio University Press, Oxford, James Currey, 2004. 307 p.
- LAW, Robin. *The Slave Coast of West Africa 1550-1750 : the impact of the Atlantic slave trade on an African Society*. Clarendon Press, 1991. 376 p.
- LE GOFF, Jacques. *Histoire et mémoire*. Paris, Gallimard, 1988. 406 p.
- LEWIS, Bernard. *History Remembered, Recovered, Invented*. Princeton, Princeton University Press, 1975. 111 p.
- LIMA, Vivaldo da Costa. « O Conceito de « nação » nos candomblés da Bahia », *Afro-Ásia*, 12, 1976. p. 65-90.
- Loi n° 2001-434 du 21 mai 2001 tendant à la reconnaissance de la traite et de l'esclavage en tant que crime contre l'humanité, *Journal Officiel*, 23 mai 2001. p. 119 : 8175.
- LOVEJOY, Paul. « Autobiography and Memory : Gustavus Vassa, alias Olaudah Equiano, the African », *Slavery & Abolition*, 27 (3) December 2006. p. 317-347.

- LOVEJOY, Paul E. *Transformations in Slavery : A History of Slavery in Africa*. Cambridge, Cambridge University Press, 2000 [1983]. 367 p.
- LOVEJOY, Paul E. « The African Diaspora: Revisionists Interpretations of Ethnicity, Culture and Religion under Slavery », *Studies in the World History of Slavery, Abolition and Emancipation*, 2 (1) 1997. p. 1-23.
- LOVEJOY, Paul E. « Miller's Vision of Meillassoux », *The International Journal of African Historical Studies*, 24 (1) 1991., p. 133-145.
- LOVEJOY, Paul. « The Impact of the Atlantic Slave Trade on Africa : A Review of the Literature », *The Journal of African History*, 30 (3) 1989. p. 365.
- LOVEJOY, Paul E. « An Anthropology of Slavery », *The Journal of African History*, XXVIII (3) 1987. p. 435-436.
- LOVEJOY, Paul E. « The Volume of the Atlantic Slave Trade : A Synthesis », *Journal of African History*, 23, 1982. p. 473-501.
- LOVELL, Peggy. « Race, Gender, and Development in Brazil », *Latin American Research Review*, 29 (3) 1994. p. 7-35.
- LOWENTHAL, David. *The Past as a Foreign Country*. Cambridge, Cambridge University Press, 1985. 489 p.
- MACAU, « Olhos coloridos », chanson enregistrée par Sandra de Sá, *Sandra de Sá*, album, 1981.
- MAESTRI, Mário. *L'Esclavage au Brésil*. Paris, Karthala, 1991 (1988).
- MANN, Kristin and Edna G. Bay, ed., *Rethinking the African Diaspora : The Making of a Black Atlantic World in the Bight of Benin and Brazil*. London, Frank Cass, 2001.
- MANNING, Patrick. *Slavery and African life : occidental, oriental, and African slave trades*. Cambridge, Cambridge University Press, 1990. 236 p.
- MANNING, Patrick. « The Slave Trade : The Formal Demography of a Global System », *Social Science History*, 14 (2) summer 1990. p. 255-279.
- MANNING, Patrick et William S. GRIFFITHS. « Divining the Unprouvable : Simulating the Demography of African Slavery », *Journal of Interdisciplinary History*, 19 (2) autumn 1988. p. 177-201.
- MANNING, Patrick. « The Enslavement of Africans : A Demographic Model », *Revue canadienne des études africaines/Canadian Journal of African Studies*, 15 (3) 1981. p. 499-526.

- MARCILIO, Maria Luiza. *Caiçara : Terra e população*, São Paulo, Edições Paulinas, CEDHAL, 1986.
- MARCILIO, Maria Luiza. *La Ville de São Paulo. Peuplement et population, 1750-1850*, Rouen, Publications de l'Université de Rouen, 1972.
- MARCUS, George. « Ethnography in/of the World System : The Emergence of Multi-Sited Ethnography », *Annual Review of Anthropology*, 25, 1995. p. 95-117.
- MARQUESE, Rafael de Bivar. « A dinâmica da escravidão no Brasil : resistência, tráfico negreiro e alforrias, séculos XVII a XIX », *Novos Estudos*, 74, março 2006. p. 107-123.
- MARTIN, Gaston. *Nantes au XVIII^e siècle : l'ère des négriers (1714-1774)*. Paris, Karthala, 1993.
- MARTIN, Gaston. *Nantes au XVIII^e siècle*. Paris, Librairie F. Alcan, 1929.
- MARTIUS, Karl Friedrich Philipp von. « Como se deve escrever a História do Brasil », *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, 24 (6), janvier 1845, p. 381-403.
- MARTY, Paul. *Études sur l'Islam au Dahomey*. Paris, Éditions Ernest Leroux, 1926. p. 51-52 et 89-90.
- MATORY, J. Lorand. *Black Atlantic Religion : Tradition, Transnationalism in the Afro-Brazilian Candomblé*. Princeton and Oxford, Princeton University Press, 2005.
- MATTOSO, Kátia de Queirós, Idelette Muzart-Fonseca SANTOS et Denis ROLLAND, org. *Le Noir et la culture africaine au Brésil*. Paris, L'Harmattan, Pôle Brésil, Université de Paris X-Nanterre, IEP, Strasbourg 3, 2003. 270 p.
- MATTOSO, Kátia de Queirós. *Être Esclave au Brésil, XVI^e – XIX^e siècles*. Paris, Hachette, 1979. 317 p.
- MEILLASSOUX, Claude. *Anthropologie de l'esclavage : le ventre de fer et d'argent*. Paris, P.U.F, 1986.
- MEILLASSOUX, Claude, dir., *L'esclavage en Afrique précoloniale*. Paris, Maspero, 1975.
- MEMEL-FOTÊ, Harris. *L'Esclavage lignagier africain et l'anthropologie des droits de l'homme*, Leçon inaugurale faite le lundi 18 décembre 1995, Collège de France, Chaire internationale, Paris, Collège de France, 1996. 56 p.
- MEMEL-FOTÊ, Harris. « L'esclavage dans les sociétés lignagères de l'Afrique Noire : exemple de la Côte d'Ivoire précoloniale : 1700-1920 », thèse de doctorat d'état en Ethnologie, Paris, École des Hautes Études en Sciences Sociales, 1988.

- Mémoire du Bénin* (matériaux d'histoire), Spécial religions, Cotonou, Éditions Flamboyant, numéro 3, 1994.
- MÉTRAUX, Alfred. « Une enquête sur les relations raciales au Brésil », *Le Courrier*, Publication de l'Organisation des Nations Unies pour l'Éducation, la Science et la Culture, V (8-9) août-septembre, 1952. p. 6-15.
- METTAS, Jean. *Répertoire des expéditions négrières françaises au XVIII^e siècle*, édité par Serget Daget et Michèle Daget. Paris, Société Française d'outre-mer, 1978. 2v.
- MIERS, Suzanne et Igor Kopytoff (eds), *Slavery in Africa. Historical and anthropological Perspectives*. Madison, University of Wisconsin Press, 1977.
- MILLER, Joseph C. « The World according to Meillassoux : A Challenging but Limited Vision », *The International Journal of African Historical Studies*, 22 (3) 1989. p. 473-495.
- MILLER, Joseph C. *Way of death : merchant capitalism and the Angolan slave trade, 1730-1830*. Madison, University of Wisconsin Press, 1988. 770 p.
- MOTTA, Roberto. « Paradigmas de interpretação das relações raciais no Brasil », *Estudos Afro-Asiáticos*, 38, dezembro 2000.
- NAMER, Gérard. *Mémoire et société*. Paris, Méridiens-Klincksieck, 1987. 242 p.
- NASCIMENTO, Abdias do and Elisa Larkin NASCIMENTO 2001, « Dance of Deception : Race Relations in Brazil » dans HAMILTON, Charles V. [et al.], dir., *Beyond Racism : race and inequality in Brazil, South Africa and the United States*. Boulder, Lynne Rienner. p. 106-156.
- NASCIMENTO, Abdias. « Teatro Experimental do Negro: trajetória e reflexões », *Estudos Avançados*, 18, 50, 2004. p. 209-224.
- NORA, Pierre, dir. *Les Lieux de mémoire*. Paris, Gallimard, 1984. 3 v.
- NUTTALL, Sarah et Carli COETZEE, ed. *The Making of Memory in South Africa*. Cape Town, Oxford University Press, 1998. 300 p.
- OLINTO, Antônio. *Brasileiros na África*. Rio de Janeiro, Edições GRD, 1964.
- OLIVEIRA, Maria Inês Cortês. « La Grande tente Nagô : rapprochements ethniques chez les Africains de Bahia au XIX^e siècle » dans Paul Lovejoy, ed., *Identifying Enslaved Africans : The 'Nigerian' Hinterland and the African Diaspora*, Toronto, York University, 1997.
- PAIM, Paulo. *Estatuto da Igualdade Racial*, Projet de loi, N° 3.198, de 2000 (10/12/02).

- PAIVA, Eduardo França. « Revendication de droits coutumiers et actions en justice des esclaves dans les Minas Gerais du XVIII^e siècle, *Cahiers du Brésil Contemporain*, 53-54, 2003, p. 11-29.
- PARÉS, Luis Nicolau. « The Jeje in the Tambor de Mina of Maranhão », *Slavery & Abolition*, 22 (1) 2001. p. 91-115.
- PATTERSON, Orlando. *Slavery and Social Death*. Cambridge, Harvard University Press, 1982.
- PERSON, Yves. *État et société en Afrique noire*, Actes du colloque organisé à Paris, au Centre de recherches africaines, 9 rue Malher, les 19 et 20 septembre 1980, Paris, Société française d'outre-mer, 1981. 517 p.
- PÉTRÉ-GRENOUILLEAU, Olivier. *Les Traites négrières : essai d'histoire globale*. Paris, Gallimard, 2004.
- PETRE-GRENOUILLEAU, Olivier. *L'Argent de la traite : milieu négrier, capitalisme et développement : un modèle*. Paris, Aubier, 1996.
- PETRE-GRENOUILLEAU, Olivier. *Moi, Joseph Mosneron, armateur négrier nantais (1748-1833) : portrait culturel d'une bourgeoisie négociante au siècle des Lumières*. Rennes, Apogée, 1995.
- PETRUCELLI, José Luis. *Classificação étnico-racial brasileira : onde estamos e aonde vamos*. número 1, Rio de Janeiro, Rede de estudos de ação afirmativa, 2006.
- PIQUÉ, Francesca et Leslie RAINER. *Wall Sculptures of Abomey*. London, The J. Paul Getty Trust, Thames and Hudson, 1999. 116 p.
- PRADO, João Fernando de Almeida. *O Brasil e colonialismo europeu*. Companhia Editora Nacional, 1956. 484 p.
- PRANDI, Reginaldo. « Afro-Brazilian Identity and Memory », *Diogenes*, 201, 2003, p. 35-43.
- REIS João José et Flávio dos Santos GOMES. *Liberdade por um fio : história dos quilombos no Brasil*, São Paulo, Companhia das Letras, 2005 (1996). 509 p.
- REIS, João José et Milton GURAN. « Urbain-Karim Elisio da Silva, um agudá descendente de negro malê », *Afro-Ásia*, 28, 2002. p. 77-96.
- REIS, João José. *Negociação e conflito : a resistência negra no Brasil escravista*. São Paulo, Companhia das Letras, 1989.

- REIS, João José. *Slave Rebellion in Brazil : The Muslim Uprising of 1835 in Bahia*. Baltimore, John Hopkins University Press, 1993. 281 p.
- REIS, João José. *Rebelião escrava no Brasil; a história do levante dos malês, 1835*. São Paulo, Brasiliense, 1986.
- RENAULT, François. *La Traite des Noirs au Proche-Orient médiéval : VII^e-XIV^e siècles*. Paris, p. Geuthner, 1989.
- RENAULT, François et Serge DAGET. *Les Traites négrières en Afrique*. Paris, Karthala, 1985.
- RENAULT, François. *Libération d'esclaves et nouvelle servitude : les rachats de captifs africains pour le compte des colonies françaises après l'abolition de l'esclavage*. Abidjan, Dakar, Nouvelles éditions africaines, 1976.
- RENAULT, François. *Lavigerie, l'esclavage africain et l'Europe, 1868-1892*, Paris, Éditions E. De Boccard, 1971.
- RICHARDSON, David. « Slave exports from west and west-central Africa, 1700-1810 : new estimates of volume and distribution, *The Journal of African History*, 30 (1) 1989. p. 1-22.
- RICŒUR, Paul. *La Mémoire, l'histoire, l'oubli*. Paris, Seuil, 2003. 689 p.
- RICŒUR, Paul. *Temps et récit*. Paris, Seuil, 1983. 3 v.
- ROBERTS, Richard « Guerres de lignages et guerres d'État en Afrique by Jean Bazin ; Emmanuel Terray », *African Economic History*, 14, 1985. p. 230-234.
- ROBIN, Régine. *La Mémoire saturée*. Paris, Stock, 2002. 524 p.
- RODNEY, Walter. *How Europe Underdeveloped Africa*. London, 1972.
- RODNEY, Walter. « Slavery and other forms of social possession on the upper Guinea coast in the context of the Atlantic slave trade », *The Journal of African History*, 7 (4) 1966. p. 431-443.
- RODRIGUES, Nina. *Os Africanos no Brasil*. São Paulo, Companhia Editora Nacional, 1976 [1932]. 283 p.
- ROSS, David. « The First Chacha of Whydah : Francisco Félix de Souza », *Odu*, 2, 1969. p. 19-28.
- ROUBAUD, Jacques et Maurice BERNARD. *Quel Avenir pour la mémoire?*. Paris, Gallimard, 1997. 128 p.

- ROUSSO, Henri. *Actes des entretiens du patrimoine : l'émergence et l'évolution de la notion de patrimoine au cours du XX^e siècle en France*, Paris, Fayard, 2004. 389 p.
- RUSH, Dana Lynn. « Vodun vortex : accumulative arts, histories, and religious consciousnesses along coastal Bénin », thèse de doctorat, University of Iowa, 1997. 319 p.
- RUSH, Dana. « Afro-Brazilian and Afro-Portuguese Arts and Cultures Along Coastal Bénin », communication présentée au Colloque Rethinking the African Diaspora, Emory University, Atlanta, 1998.
- RUSH, Dana. « Contemporary Vodun of Ouidah, Benin », *African Arts*, 34 (4) 2001. p. 32-47.
- SAILLANT, Francine et Ana Lucia ARAUJO. « Zumbi : mort, mémoire et résistance », *Frontières*, Montréal, Presses de l'Université du Québec à Montréal, 19 (1) 2007, p. 37-42.
- SAILLANT, Francine et Ana Lucia ARAUJO. « L'Esclavage au Brésil : le travail du mouvement noir », *Ethnologie Française*, XXXVII (3), 2007. p. 457-466.
- SANSONE, Livio. « La Communauté noire existe-elle ? : Identité et culture des Afro-bahianais », dans Michel Agier, dir., *Les Mots du discours afro-brésilien en débat*, *Cahiers du Brésil contemporain*, 49/50, 2002. p. 135-151.
- SANSONE, Livio. « Um campo saturado de tensões : o estudo das relações raciais e das culturas negras no Brasil », *Estudos Afro-Asiáticos*, 24 (1) 2002. p. 5-14.
- SANSONE, Livio. *Blackness without ethnicity : constructing race in Brazil*. New York, Palgrave Macmillan, 2003.
- SANSONE, Livio. *From Africa to Afro: Use and Abuse of Africa in Brazil*. Amsterdam, Dakar, South-South Exchange Programme for Research on History of Development (SEPHIS) and Council for the Development of Social Science Research in Africa (CODESRIA) 1999.
- SANTOS, Sales Augusto. « Historical Roots of the "Whitening" of Brazil », *Latin American Perspectives*, 29 (1) Brazil : The Hegemonic Process in Political and Cultural Formation, January, 2002, p. 61-82.
- SANVI, A-M.C. « Les Métis et les Brésiliens dans la colonie du Dahomey (1809-1920) », Abomey-Calavi, Université Nationale du Bénin, mémoire de maîtrise d'histoire, 1977.
- SAUGERA, Eric Bordeaux, *port négrier : chronologie, économie, idéologie, XVII^e-XIX^e siècles*, Biarritz, J & D Éditions, Paris, Karthala, 1995.

- SCHWARCZ, Lilia Moritz. « Le complexe de Zé Carioca : notes sur une certaine identité métisse et malandra », *Lusotopie*, 1997. p. 249-266.
- SCHWARCZ, Lilia Moritz. *O espetáculo das raças; cientistas, instituições e questões raciais no Brasil (1870-1930)*, São Paulo, Companhia das Letras, 1993.
- SCHWARTZ, Stuart. *Slaves, peasants and rebels : reconsidering Brazilian slavery*, Chicago, Illinois, University of Chicago Press, 1992.
- SCHWARTZ, Stuart. *Sugar Plantations in the Formation of Brazilian Society, Bahia, 1550-1835*. Cambridge, Cambridge University Press, 1985.
- SCHWARTZ, Stuart. « The Manumission of Slaves in Colonial Brazil : Bahia, 1684-1745 », *The Hispanic American Historical Review*, 54 (4) November, 1974. p. 603-605.
- SEGUROLA, B. et J. RASSINOX. *Dictionnaire Fon-Français*. Madrid, Société des missions africaines, 2000, p. 415.
- SENGHOR, Léopold Sédar. *Chants d'ombre*. Paris, Seuil, 1945.
- SILVA, Urbain-Karim da, *L'inoubliable héritage des esclaves noirs : la musique afro-américaine*. Éditions Silva, Porto Novo, 2000.
- SINGLETON, Theresa A. « The Slave Trade Remembered on the Former Gulf and Slave Coasts », *Slavery & Abolition*, 20, 1999. p. 150-169.
- SINOUE, Alain. *Le Comptoir de Ouidah : une ville africaine*. Paris, Karthala, 1995. 191 p.
- SINOUE, Alain. « La Valorisation du patrimoine architectural et urbain : l'exemple de la ville de Ouidah au Bénin », *Cahiers des Sciences Humaines*, 29 (1) 1993. p. 33-51.
- SLENES, Robert W. « O que Rui Barbosa não queimou: novas fontes para o estudo da escravidão no século XIX », *Estudos Econômicos*, 13 (1) jan./abr. 1983. p. 117-149.
- SLENES, Robert W. *Na senzala uma flor : esperanças e recordações na formação da família escrava*. Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 1999. 288 p.
- SOARES, Mariza de Carvalho Soares. « Descobrindo a Guiné no Brasil », *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, 161 (407), abr./jun. 2000. p. 71-94.
- SOARES, Mariza de Carvalho. « Le Barbier, l'artiste et l'histoire: sources croisées pour la recherche sur l'esclavage » dans ARAUJO, Ana Lucia, Mariana Pinho CANDIDO et Paul LOVEJOY, eds., *Crossing Memories : Slavery and African Diaspora*, Trenton, New Jersey, Africa World Press (à paraître).

- SOARES, Mariza de Carvalho. « Nos Atalhos da memória : monumento a Zumbi » dans KNAUSS, Paulo. *Cidade vaidosa : imagens urbanas do Rio de Janeiro*, Rio de Janeiro, Sette Letras, 1999. p. 117-135.
- SOARES, Mariza de Carvalho. *Devotos da cor : identidade étnica, religiosidade e escravidão no Rio de Janeiro do século XVIII*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2000.
- SOLOW, Barbara L. « The Transatlantic Slave Trade : A New Census », *The William and Mary Quaterly, New Perspectives on the Transatlantic Slave Trade*, 3rd ser., 58 (1) Jan. 2001, p. 11.
- SOMÉ, Roger. « Slavery, Genocide ou Holocaust ? » dans DIÈNE, Doudou (éd.). *From Chains to Bonds: The Slave Trade Revisited*. Paris, UNESCO, New York, Berghahn Books, 2001. p. 416-430.
- SOUMONNI, Elisée « Some Reflections on the Brazilian Legacy in Dahomey », *Slavery & Abolition*, 22 (1) 2001. p. 42-60.
- SOUMONNI, Élisée. *Daomé e o mundo atlântico*, SEPHIS (South-South Exchange Programme for Research on the History of Development), Centro de Estudos Afro-Asiáticos, 2, 2001.
- SOUTY, Jérôme. *Pierre Fatumbi Verger : du regard détaché à la connaissance initiatique*. Paris, Maisonneuve & Larose, 2007. 517 p.
- SOUZA, R. A. de. *La Danse de la mémoire : le buriyan à Ouidah à travers ses fêtes et patrimoines familiaux*. Cotonou, Les Éditions du Flamboyant, 1995.
- SOUZA, Simone de. *La Famille de Souza du Bénin-Togo*. Cotonou, Les éditions du Bénin, 1992. 320 p.
- SPIX Johann Baptist von et Carl Friedrich Philipp von MARTIUS. *Reise in Brasilien in den Jahren 1817-1820*, München, 1823-1831.
- STRANDBJERG, Camilla « Continuité et rupture dans les représentations du pouvoir politique au Bénin entre 1972 et 2001. Le président Mathieu Kérékou : du militaire-marxiste au démocrate-pasteur », *Cahier d'études africaines*, 45 (1) 2005, p. 71-94.
- SURET-CANALE, Jean. *Essais d'histoire africaine (de la traite des noirs au néocolonialisme)*. Paris, Éditions Sociales, 1980. 269 p.
- TALL, Emanuelle Kadya. « Comment se construit ou s'invente une tradition religieuse : l'exemple des nations du candomblé de Bahia », *Cahier d'études africaines*, 167, (XLII-3) 2002. p. 441-461.

- TALL, Emmanuelle Kadya. « De la démocratie et des cultes voduns au Bénin », *Cahiers d'études africaines*, 137, 1995. p. 195-208.
- TELLES, Edward E. « Racial Distance and Region in Brazil : Intermarraige in Brazilian Urban Areas », *Latin American Research Review*, 28, (2) 1993. p. 141-162.
- TEYE V.B. et D. J. TIMOTHY. « The Varied Colors of Slave Heritage in West Africa: White American Stakeholders », *Space and Culture*, 7 (2), May 2004. p. 145-155.
- The Slave Route : A Memory Unchained*. Paris, Unesco Sources, 99, mars 1998.
- THIEL, Marie-Josée et Claude FAUQUE. *Les Routes de l'esclavage : histoire d'un très grand « dérangement »*. Paris, Hermé, 2004. 206 p.
- THIOUB, Ibrahima. « Regard critique sur les lectures africaines de l'esclavage et de la traite atlantique », communication présentée au colloque *Les historiens africains et la mondialisation*, Bamako, 10-14 septembre 2001.
- THOMAS-PENETTE, Michel. *Les Itinéraires culturels*. Genève, Centre européen de la culture, Arles, Actes Sud, 1997. 57 p.
- THORNTON, John. *Africa and Africans in the Making of the Atlantic World, 1400-1800*. New York : Cambridge University Press, 1998. 340 p.
- THORNTON, John « The Slave Trade in Eighteenth Century Angola : Effects on Demographic Structures », *Revue canadienne des études africaines/Canadian Journal of African Studies*, 14 (3), 1981. p. 417-427.
- TODOROV, Tzvetan. *Les Abus de la mémoire*. Paris, Arléa, 1995. 61 p.
- TURNER, Jerry Michael. « Les Brésiliens : The Impact of Former Slaves upon Dahomey », thèse de doctorat, Boston, Boston University Graduate School, 1975.
- TURNER, Lorenzo. « Some Contacts of Brazilian Ex-Slaves with Nigeria, West Africa », *Journal of Negro History*, 27 (1) 1942. p. 55-67.
- VALLY, Rehana. « Histoire, mémoire, réconciliation en Afrique du Sud. Le Monument aux Voortrekkers, cinquante ans plus tard : histoire d'une auto-réconciliation », *Cahiers d'Études africaines*, XLIV (1-2), 173-174, 2004. p. 323-341.
- VANDERLICK, Benjamin. « Agonie Ogonie : l'installation des réfugiés Ogonis à Ouidah », mémoire de maîtrise en ethnologie urbaine, Lyon, Faculté d'anthropologie et de sociologie, Université Lumière Lyon II, Septembre 2002.
- VANSINA, Jan. *De la Tradition orale; essai de méthode historique*. Tervuren, Musée royal de l'Afrique centrale, 1961. 179 p.

- VÉRAN, Jean-François. « Quilombos : des « lieux de mémoire » bien vivants », dans Michel Agier, dir., *Les Mots du discours afro-brésilien en débat, Cahiers du Brésil contemporain*, 49/50, 2002. p. 87-96.
- VÉRAN, Jean-François. « L'Afro-brésilianité aujourd'hui : un modèle d'intégration ? », *Caravelle*, 75, Centre National du Livre, Presses Universitaires du Mirail, Toulouse, décembre 2000. p. 25-47.
- VÉRAN, Jean-François. *L'Esclavage en héritage, Brésil : le droit à la terre des descendants de marrons*. Paris, Karthala, 2003. 386 p.
- VERGER, Pierre. « Le culte des vodoun d'Abomey aurait-il été apporté à Saint Louis de Maranhão par la mère du roi Ghèzo? », *Études Dahoméennes*, VIII. Porto Novo, 1952. p.19-24.
- VERGER, Pierre. *Flux et reflux de la traite des nègres entre le Golfe de Bénin et Bahia de Todos os Santos, du XVII^e au XIX^e siècle*. Paris, Mouton, 1969. 720 p.
- VERGER, Pierre. *Formation d'une société brésilienne au golfe du Bénin au XIX^e siècle*. Dakar, Centre des Hautes Études Afro-ibéro-américaines de l'Université de Dakar, 1969. 161 f.
- VERGER, Pierre. *Os Libertos : Sete Caminhos na Liberdade de Escravos da Bahia no Século XIX*. Salvador, Corrupio, 1992. 140 p.
- VERGÈS, Françoise. *La mémoire enchaînée : questions sur l'esclavage*. Paris, Albin Michel, 2006. 205 p.
- VILLEDEUIL, « Enquête sur les missions religieuses installées au Dahomey », 3 mai 1946, dans *Mémoire du Bénin*, numéro 1, 1993.
- WRIGLEY, C. C. « Historicism in Africa : Slavery and State Formation », *African Affairs*, 70 (279) 1971. p. 113-124.
- YAI, Olabiya Babalola. « Les "Aguda" (Afro-brésiliens) du Golfe du Bénin. Identités, apports, idéologie : essai de réinterprétation », *Lusotopie*, 1997. p. 275-284.

Sites Internet

- « Abdias Nascimento é homenageado em Brasília » dans *Fórum de Entidades Nacionais de Direitos Humanos*, 16 de junho de 2006 :
http://www.direitos.org.br/index.php?option=com_content&task=view&id=1465&Itemid=2
- « Agudás : o Brasil no Benim », *BBC Brasil* :
http://www.bbc.co.uk/portuguese/pulltogether/s_agudas.shtml

- « Blair 'sorrow' over slave trade », *BBC News*, 27 November 2006:
http://news.bbc.co.uk/2/hi/uk_news/politics/6185176.stm
- « Bush : Voice and conscience will not be silenced », George W. Bush speech transcript, *CNN International/World*, Tuesday, July 8 2003,
<http://edition.cnn.com/2003/WORLD/africa/07/08/bush.slavery.transcript/>
- « Carta de Lisboa », 17 de junho 1979 : <http://www.pdt.org.br/partido/cartalis.asp>
- « Célébration du centenaire de la mort du roi Béhanzin : Le Président Yayi Boni prêche la réconciliation », dans *Africatime.com* (Bénin), le 13 décembre 2006,
http://www.africatime.com/Benin/popup.asp?no_nouvelle=297748,
- « Concurso Monumento Zumbi dos Palmares termina sem vencedor » dans « Notícias », Ministério da Cultura, Fundação Cultural Palmares, Salvador, 30/03/07 :
<http://www.palmares.gov.br>
- Conférence mondiale contre le racisme, la discrimination raciale, la xénophobie et l'intolérance qui y est associée (<http://www.un.org/french/WCAR/>).
- « Escale du retour », dans *Institut de développement et d'échanges endogènes* :
<http://www.idee-benin.com/escala.htm>, site Internet consulté le 27 septembre 2006.
- « IBGE – Censo Demográfico 2000 », *Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística*,
<http://www.ibge.gov.br/home/presidencia/noticias/20122002censo.shtm>
- « Lei n^o 3.353, de 13 de maio de 1888 », *Leis, etc. Collecção das leis do Império do Brasil de 1810*, Rio de Janeiro, Imprensa Nacional, 1891. v. I, p.228 dans *Presidência da República*, Casa Civil, Subchefia para Assuntos Jurídicos,
https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Leis/1851-1900/L3353.htm
- « Lula pede perdão por escravidão no Brasil », *Jornal do Brasil*, 15 avril 2005, nouvelle publiée dans le site du Ministère des affaires étrangères du gouvernement du Brésil :
http://www.mre.gov.br/portugues/noticiario/nacional/selecao_detalhe.asp?ID_RESENHA=125444&Imprime=on .
- « Presidente Lula percorre 'rota dos escravos' do Benin », *Portal Terra*, sexta-feira, 10 de fevereiro de 2006, <http://noticias.terra.com.br/brasil/interna/0,,O1873537-E11194,00.html>
- « Projeto de lei número 1661 de 1983 : Dispõe sobre o crime de lesa-humanidade: discriminar pessoas, individual ou coletivamente, em razão de cor, raça ou etnia », site Internet consulté le 10 juillet 2007, site Internet consulté le 10 juillet 2007 :
http://www.abdias.com.br/atuacao_parlamentar/atuacao_parlamentar.htm

« Projeto de lei no 1332 de 1983 :

http://www.abdias.com.br/atuacao_parlamentar/atuacao_parlamentar.htm

« Projeto de resolução nº 1.361 de 1983 : Manda erigir Memorial ao Escravo Desconhecido, na Praça dos Três Poderes, em Brasília, Distrito Federal », Brasília, 8 de junho de 1983 », site Internet consulté le 10 juillet 2007 :

http://www.abdias.com.br/atuacao_parlamentar/atuacao_parlamentar.htm

« Reivindicação por reparação caracteriza movimento negro contemporâneo », *O Brasil Negro, Com Ciência : Revue électronique de journalisme*

<http://www.comciencia.br/reportagens/negros/02.shtml>

« Visite virtuelle de l'île de Gorée », Dakar, Sénégal, Unesco : vidéo exhibée sur le site

<http://webworld.unesco.org/goree/fr/index.shtml>

« Zomachi : la flamme jamais éteinte », dans *Institut de développement et d'échanges endogènes* : <http://www.idec-benin.com/zomachi.htm>

« Presidente se emociona durante visita à Casa dos Escravos », *Jornal do Brasil*, 15 de abril 2005, nouvelle publiée dans le site du Ministère des affaires étrangères du gouvernement du Brésil :

http://www.mre.gov.br/portugues/noticiario/nacional/selecao_detalhe.asp?ID_RESENHA=125444&Imprime=on

André Magnin, « Cyprien Tokoudagba », *Notes on a conversation* dans *Universalis* (Africa/Oceania), XXIII Bienal Internacional de São Paulo, 1996. Site Internet visité le 26 septembre 2006 : <http://www1.uol.com.br/bienal/23bienal/universa/iaaoct.htm>

André Malraux, « Festival des Arts Nègres à Dakar », ORTF, 4 avril 1966, vidéo, 2 m. 31 s, document disponible dans les archives de l'Institut National de l'Audiovisuel (France), accessibles à l'adresse : <http://www.ina.fr>

Broken Memory Project : <http://www.brokenmemory.info/wsb3924459401/15.html>

Cartas da África : <http://www.cartasdafrica.com>

Casimir Atchokossi, « Differend entre les rois Agoli-Agbo et Béhanzin : le musée historique d'Abomey militarisé », *Le Matinal online*, site Internet consulté le 3 juillet 2007 :

<http://www.beninsite.net/modules.php?name=News&file=article&sid=982>

Forum Internet « Have your Say », « Is Blair's slave trade 'sorrow' enough ? », *BBC News*, 27 November 2006

<http://newsforums.bbc.co.uk/nol/thread.jspa?threadID=4800&&edition=2&ttl=20070706012539>,

H-Slavery, From: "curtinpd@jhu.edu" 31-JUL-1995 10:53:13.29, Editor's Subject: Re: Goree and the slave trade, Author's Subject: Re: Goree and the slave trade, Date Written: Tue, 1 Aug 1995 07:42:02 -0500, Date Posted: Tue, 1 Aug 1995 07:42:02 -0500 : <http://h-net.msu.edu/cgi-bin/logbrowse.pl?trx=vx&list=H-Slavery&month=9508&week=a&msg=cb0O4Uul%2bT0leKSlZ5NlA&user=&pw=>

Indicação número 15 de 1985, Brasília 27 de março de 1985 :
http://www.abdias.com.br/atuacao_parlamentar/atuacao_parlamentar.htm

Institut de développement et d'échanges endogènes : <http://www.idee-benin.com>

Musée d'histoire de Ouidah : <http://www.museeouidah.org/accueil.htm>

OMOTUNDE, Jean-Philippe « Olivier Pétré-Grenouilleau ou la métastase du bouffon du roi : histoire d'un prestidigitateur rusé, O. P. Grenouilleau et du président de son fan club, Pap Ndyaie », Africamaat, 6 juin 2006 :
http://www.africamaat.com/article.php3?id_article=328&artsuite=0,

Prometra International (Organisation pour la Promotion de Médecines Traditionnelles) :
<http://www.prometra.org>